

مطوع
فصل اول
فی حلد

فصل اول
فی حلد

مَوْلَانَا اَشْفَقُ تَحْسِبُ اَلْهَوَى

نذیر سنریش

۳۰۔ اے اردو بازار، لاہور

جناب عمر نیردلی صاحب کی خدمت میں

نذر پیش

۶
۱۱

فصول الحکم
مطوع
فی حکل

فصول الحکم

بمولا نا ایشہ علیہ السلام

محترم سید غلام حسین شاہ صاحب علی پور کجراں

نکاح شہزادہ نذر پیش

۴۰ اے اردو بازار لاہور

فَالْإِعْلَامُ بِمَعَادَةِ أُولِيَاءِهِ دَرَجَةٌ عَظِيمَةٌ وَتَلَاوُظُهُ بِأَحْسَنِ
 بَدَائِعِهَا وَاجْتِنَابُهُ مَنَاعِدَ كَوْنِهَا وَتَقَدُّمُهَا بِأَحْسَنِ

چون از اسباب معاداة اولیاء در حق طائفه بدار، از اهل غلو و شقاق، عدم فهم بعضی کلام ایشان است
 از اسرار حق، و بمنجه مقاصد نبیه و قار و صون مسلمان بود آنکه بمنجین بدار، و از آنچه وارد دست بر آن از عمید
 و لا وار و طریق صون چنانکه منع است از مطالعہ این چنین کلام و دانش و در پرده خفا، بمنجین وقت
 خفی نمادند شرح اوست بمافیہ شقاق، و بعضی از ابواب رساله مسماة به

فصل فی خصوص حکم
فصل فی خصوص حکم
الحکم بالاقوال
فصل فی خصوص حکم

که بانه از اجزاء رساله است نظری بود از مظاهر این صون و وقار، چرا که حل است مر مقامات صعبه
 از خصوص الحکم موفقی است از مؤلفات شیخ اکبر قدس الله سره که علم است در نسبت بزندقه بین الاعداء و اعداء
 رافع اشکال است و مکن فواء، از سراج العلماء، تلج الانقیار، مولانا محمد اشرف علی صاحبزادی
 اسرار الشریع الجواد، موسسه انتشارات اسناد، هندوستان، بنابر علی صانه الله من سوء القضاء، و استقامت استقامت

أَمَّا طَبْعُ الْمَطْبَعَةِ كَمَا تَرَوْنَ فِي هَذِهِ الْمَقَامِ فَهُوَ مِنْ مَطْبَعَةِ
 الْمَدْرَسَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِبَغْدَادِ

خصوص الکلم

فی حل

فصوص الحکم

بعد الحمد والصلوة یہ حل ہے فصوص الحکم کا جسکی تحریک کا سبب ایک مخلص دوست کے خط ذیل میں مذکور ہے وہو هذا۔

حضرت مخدوم و مکرم مدظلہ

السلام علیکم جناب والا نے میرے معروضہ پر وعدہ فرمایا تھا کہ اگر فصوص الحکم کی کوئی شرح بھی روئے کرے تو میں اردو میں اسکی شرح کر دوں گا لہذا خادم اپنا وعدہ پورا کرتا ہوں حسب ذیل کتب مرسل ہیں۔
فصوص الحکم مترجم شرح فصوص للجامی شرح فصوص للآفندی بابی۔ اگر اب بھی ضرورت ہوگی تو روانہ کروں گا۔ اسکی شرح کی بہت سخت ضرورت ہے۔ عدم فہم کی وجہ سے شیخ کی کتب سے ضلالت زیادہ ہو چکی ہے اسلئے ضرورت ہے کہ جناب اپنی طرز خاص پر اسکے مقامات کو شرح فرمائیں۔ اسوقت ایسا شایع جو شریعت و تصوف کے ڈانڈوں کو ملا سکے آپ کے سوا نظر نہیں آتا۔ یا تو مکفرین کی تعداد ہر یارین معتقد شیخ مکرنا بدین شریعت اور دونوں میں آشتی کی ضرورت ہے۔ نیاز مند عبدالحی عفی عنہ تربیہ از شفا خانہ رحمانی حیدر آباد دکن۔ گو مجھ کو اسوقت تک معلوم نہیں کہ یہ کام میرے قابو کا ہے یا نہیں مگر تو کلاً علی اللہ تعالیٰ شروع کرتا ہوں ختم کرانا ان کے علم و قدرت میں ہے۔

اشرف علی حنفی چشتی امدادی تھانوی عفا اللہ عنہ

مقدمہ در حقیقت فصوص

اسکی تقدیم اسلئے کی گئی تاکہ اجمالاً رسالہ کی حقیقت ذہن میں آ جاوے جس سے رسالہ میں نظر بصیرت کے ساتھ ہو سو وہ حقیقت یہ ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام سب کے جب سمیع کمالات علیہ علیہم کے جامع ہیں لیکن تاہم خاص خاص کمالات کو خاص خاص انبیاء کے ساتھ ایک خاص خصوصیت ہے

یعنی خاص در
مناہ تفرد
فصوص کے
حل میں علم
الکلام کا
جمع ہر کلامی
القائوس
اور خصوص
دائمیت اس
اعتبار سے
ہم ان میں
شریعت اور
تصوف کی
متعلق رکھا
گیا ہے

تعلق ہے یا معنی کہ کسی نبی پر کوئی کمال غالب کسی پر کوئی اور تعین ان کمالات کی جس طرح اشارات نصوص سے ہوتی ہے اسی طرح کبھی وجدان و ذوق کشفی سے بھی ہوتی ہے اور آخر کوئی توجہ ہے کہ قرآن مجید میں بعض صفات کو متعدد انبیاء میں مشترک فرمایا اور بعض کو بعض کے ساتھ منفرد مثلاً حضرت اسماعیلؑ کو صادق الودعہ کے ساتھ موصوف فرمایا گو صدق وعدہ سب انبیاء میں مشترک ہے مگر ان میں ایک خاص شان سے متحقق تھا چنانچہ درمنثور میں تخریج ابن ابی حاتم سفیان ثوری سے روایت ہے کہ کسی شخص سے وعدہ فرمایا کہ میں یہاں پر تیرا انتظار کروں گا وہ شخص بھول گیا اور ایک سال گزر گیا اتفاق سے وہاں جو گزر ہوا تو ان کو منظر پایا پوچھا کہ آپ اب تک یہاں ہی ہیں آپ نے فرمایا کہ چونکہ میں نے وعدہ کیا تھا کہ تیرے آنے تک یہاں رہوں گا اسی واسطے حق تعالیٰ نے فرمایا انا کان ہادق الودعہ اور جو صدق وعدہ واجب اسمیں عدم حرج کی قید و لائل شرعیہ سے ثابت ہے اس لئے اتنا انتظار کرنا بقار وعدہ کیلئے شرط نہیں مگر اپنے عملاً اس کو مطلق رکھا و علیٰ ہذا کمالات آخری اور ان کمالات کے متعلق مثل جمیع حقائق کے خاص خاص علوم و معارف بھی ہیں اس رسالہ میں ان علوم و معارف کا کچھ کچھ خلاصہ بیان کیا گیا ہے اور یہی وجہ ہے اسکے فصوص الحکم کے نام کی کیونکہ فصوص جمع ہر فص کی اور فص کے معانی میں سے ایک معنی خلاصہ کے بھی ہیں لہذا فی الشرح لمولاتنا الجامی اور حکم جمع ہے حکمت کی اور حکمت کا بمعنی علم کے ہونا معلوم ہے اور الف لام الحکم میں عہد کا ہے اور مراد ان علوم سے وہ خاص علوم ہیں جو متعلق ہیں کمالات خاصہ نبیاء علیہم السلام کے چنانچہ اجزاء کتاب میں سے ایک ایک جزو کو خاص خاص نبی کی طرف منسوب کیا ہے جیسے آدمیہ توحیہ موسویہ عیسویہ مثلاً اور ان سببوں کو جو کلمہ کے ساتھ موصوف فرمایا ہے جیسے کلمہ آدمیہ مثلاً مراد اس کلمہ سے خود اس نبی کی ذات اور روح ہے اور شیخ اپنی اصطلاح میں کل موجودات کو کلمہ کہتے ہیں جیسا فص عیسوی میں تصریح فرمائی ہے فال موجودات کلہا کلمات اللہ التي لا تنفد فانہا عن کن و کن کلمۃ اللہ پس معنی اس ترکیب کے فص حکمہ فردیہ فی کلمۃ محمدیہ مثلاً یہ ہوئے کہ کلمہ محمدیہ یعنی ذات محمدیہ علی صاحبہا السلام والحقہ کا جو ایک کمال ممتاز ہے فردیت یعنی اکمل اور یکتا ہونا تمام مخلوق میں اس کمال کے متعلق جو حکمت یعنی علوم و معارف ہیں یہ باب ان علوم و

معارف کا خلاصہ ہر دلی ہذا تمام فصوص میں اور یہ تو پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ یہ اختصا ص
کبھی کبھی بھی ہوتا ہے چنانچہ زیادہ حصہ ان کمالات کے اختصا ص کا اس رسالہ میں ^{میں} ^{میں} ^{میں}
کشفی ہے اسی طرح جو علوم ان کمالات کے متعلق بیان کئے ہیں وہ بھی زیادہ تر کشفی ہیں
گو کہیں فصوص سے متا یہ بھی ہو جائے لیکن یہ دعاوی فصوص پر موقوف نہیں اور اسی لئے
اگر کوئی شخص ان پر اعتقاد نہ رکھے اس پر کوئی ملامت نہیں اور اگر کوئی اعتقاد رکھے تو اس میں ^{میں} ^{میں} ^{میں}
یہ ہے کہ اگر اعتقاد قطعی رکھے تو غالی ہونیکے سبب عاصی ہوگا اور اگر اعتقاد غیر قطعی خواہ ظنی
خواہ متساوی اشقیں رکھے تو اگر کسی نص کے ظاہر بھی خلاف ہو تو اس کی اجازت ہے
مگر جانب مخالف کو بھی محمل سمجھنا واجب ہے۔ اور کسی نص کے ظاہر کے خلاف ہو تو اس کا
اعتقاد کسی درجہ میں بھی جائز نہیں البتہ چونکہ حضرت شیخ کا کامل ہونا شہادت اساطین امت ہے
جسکی صحت حدیث انتم شهداء اللہ فی الارض کا مدلول ہے ثابت ہے اس لئے
اس سے شیخ پر طعن کرنا سورا د ب محل خطر ہے رہا اس غلط کا شیخ سے صادر ہونا اسکی
مناسب توجیہ کیجاو گی یا تو اس کو اجتہاد کی غلطی کہا جاو گی یا اس کی نسبت الی شیخ کی
تغلیط کیجاو گی جیسا کہ در مختار میں معروضات سے نقل کیا ہے لکن اتیقنا ان بعض
الیهود افترھا علی الشیخ قدس سرہ اہ اور اسی واسطے ایسے شخص کو ایسی کتابوں کا
دیکھنا حرام ہے جو فن کا محقق نہ ہو یا شریعت میں ماہر نہ ہو چنانچہ رد المحتار میں رسالہ تنبیہ
بنی سیرۃ ابن عربی سے نقل کیا ہے فقد نقل عندنا قال نحن قوم مجرم النظر فی
کتبنا اہ اور عارف رومی نے یہی مضمون اس عنوان سے فرمایا ہے ۵

نکتہ ہاچوں تیغ پولاد دست تیز چوں نداری تو سپر واپس گریز

پیش ایں الماس بے اسپر میا کبریدین تیغ را بنود حیا

اب ترجمہ کتاب کا شروع کیا جاتا ہے۔ بعونہ و صونہ اللہم اھدنا الصراط
المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین
الصلین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله منزل الحکم علی قلوب الکلم باحد بیتا الطریق الامم من المقام
 الاقدم وان اختلفت الملل والفعل لا اختلاف الامم سبتائش ثابت ہوا شریعتاً
 کے لئے جو علوم کو نازل کرنے والا ہے کلمات الشریعہ انبیاء علیہم السلام کے (کہا ذکر) فی
 المقدمات) قلوب پر اور یہ نازل کرنا ایسا ہے کہ متلبس ہر طریق متوسط یعنی طریقی مستقیم کے
 اتحاد کے ساتھ اور مراد طریق مستقیم سے اصل دین ہے یعنی تصدیق بالجماع من عند اللہ والعمل
 بمقتضاه (کذا قال بالی آفتدی) یعنی سب انبیاء کا دین ایک ہے چنانچہ اصول کا متحد ہونا
 مسلم ہے اور یہ نازل ہونا شروع ہوا ہے ایسے مقام سے جو سب مقدم ہے مراد اس سے مرتبہ احد
 ذاتیہ کا ہے جو تمام مراتب وجود میں مقدم ہے مراتب کو نیہ سے تو تقدم ظاہر ہے اور مراتب الہیہ
 میں اس کا تقدم گویا مانی نہیں لاجتماع کلاھا فی الوجود لیکن تقدم ذاتی ہے جیسا صفات الہیہ
 میں حیوۃ کا تقدم علم پر اور علم کا تقدم ارادہ پر اور ارادہ کا قدرت پر کذا قال الجامی۔ آگے اختلاف
 فرعی کا اس اتحاد اصل کے ساتھ منافی نہ ہونا بتلائے میں یعنی اگرچہ ادیان و مذہب بوجہ اختلاف
 امم کے فرعا مختلف ہو گئے مراد یہ ہے کہ امم کے امزجہ و احوال و مراتب و عرف و عادات و رائی نظر
 او معتقدات کے ماخذ کے مختلف ہونے کے سبب گو ادیان یعنی شرائع بتعدد انبیاء اہل شرائع کے
 اور مذہب یعنی امور مجتہد فیہا بتعدد اہل جہاد کے مختلف ہو گئے لیکن اصل طریق کہ دعوت الی اللہ
 و دین الحق ہے متحد ہے کذا قال الجامی و صلی اللہ علی محمد الہم من خزائن الجود والکرم
 بالقیل الا قوم محمد و آلہ وسلم یعنی اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کا ماہ نازل فرماوئے اس ذات مقدس
 پر جو امداد اور قوت دینے والے ہیں جو دو کرم کے خزائن سے یعنی ان خزائن سے فیوض لیکر امت
 پر فالض فرماتے ہیں اور یہ فالض فرمانا ایسے کلام کے ذریعہ سے جو ہر طرح اقوام و اعدل ہے یعنی
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اور ان کی آل پر اور سلام بھی بھیجے **اقابعد** فانی رايت رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم فی مبشرۃ اریثھا فی العشر الاخر من محرم سنۃ سبع و عشرين و ستا

محمود ستہ دمشق ونبیہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب فقال لی هذا کتاب فصوص
الحکم خذہ واخرج بہ الی الناس ینتفعون بہ فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله
ولا ولی الا امرنا کما امرنا بہ فحققت الامنیۃ واخلصت النبیۃ وجردت القصد
الہیۃ لا یراز هذا الکتاب کہ احدہ الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من غیر زیارۃ
ولا نقصان وسألت اللہ ان یجعلنی فیہ وفي جمیع احوالی من عبادہ الذین ^{للسیطان} لیس فیہ
علیہم سلطان ان یخصنی فی جمیع ما یرقبہ بنانی وینطق بہ لسانی وینطوی علیہ
جنائی بالانقاء السبوح والنقت الروحی فی الروح النفسی بالثابید الاعتصامی
حتی اکون مترجماً لا متحکماً لیتحقق من یقف علیہ من اهل اللہ اصحاب القلوب
انہ من مقام التقلایس المنزہ عن اغراض النفسیۃ التي یدخلها الشیطان ویرجون
یکون الحق تعالیٰ لما سمع دعائی قد اجاب ندائی فما لقی الا ما یلقی الی ولا انزل فی
هذا المسطور الا ما یزل بہ علی ولست بنبی ولا برسول ولكنی وارث ولا خرقی
حارث **۱** فمن اللہ فاسمعوا والی اللہ فارجعلوا فاذا ما سمعتموا ما انتہت بہ
فعولاً ثم بالقوم فطہلوا فجمیل القول فجمعوا ثم منوا بہ علی طالبیہ لا تنعوا
هذه الرحمة التي وسعتکم فوسعوا ومن اللہ ارجوا ان اکون من اید فتاید
واید - وقید بالشرع المحمدي المطہر فقید قید - وان یجشنا فی زمرة کما جعلنا من
بعد حمد و صلوة کے کتابوں کہ میں نے ایک روایا بشرہ میں جو مجھ کو دکھائی گئی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا محرم ۱۲۷ھ کے اخیر عشرہ میں محمود دمشق میں اور آپ کے دست
مبارک میں ایک کتاب تھی اور آپ نے ارشاد فرمایا کہ یہ کتاب فصوص الحکم ہے اس کو لو اور
لوگوں پر اس کو ظاہر کرو وہ اس سے نفع حاصل کریں گے میں نے عرض کیا کہ ہمارا کام سننا اور ماننا
اللہ تعالیٰ کے لئے اور اس کے رسول کیلئے اور ہم میں جو اولوالامر ہیں ان کے لئے جیسا ہم کو حکم ہوا
ہم میں نے مقصود کو اچھی طرح محقق کر لیا اور نیت کو خالص کر لیا اور اپنے قصد و عزم کو اس
کتاب کو ظاہر کرنے کیلئے (اغراض نفسانیہ سے) مجرد کر لیا جس طرح سے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے میرے لئے محمد و معین فرما دیا تھا انہیں بیشی کی اور نہ کمی کی اور حق تعالیٰ

میں نے نام
لا تنزعہ برب
اور بعض میں
الی ہر کلمہ
میں حاصل
نہی ۱۲۶
سے

سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو اس (کتاب کے ظاہر کرنے) میں اور (اسی طرح) میرے
 جمیع احوال میں اپنے اُن بندوں میں سے کرے جن پر شیطان کا قابو نہیں چلتا اور یہ (دروازہ)
 کرتا ہوں کہ جن مضامین کو میری انگلیاں لکھتی ہیں اور میری زبان اُن کے ساتھ گویا ہوتی
 ہے اور میرا قلب اُن پر مشتمل ہے ان سب میں وہ مجھ کو القاءِ رحمانی اور افاضتہ روحانی کیساتھ
 خاص فرمادے جو کہ قلبِ نفسانی میں ہوتا ہے (یعنی اس القاء و افاضتہ کا محل قلب ہے جو منسوب
 نفس کی طرف اور میرے نزدیک یہ قید واقعی ہے چنانچہ نفس و قلب کا تعلق ظاہر ہے کہ اصلی
 مدرک نفس ہے اور قلب اس کا ایک آلہ شاید اس وصف سے اشارہ اس طرف مقصود ہو کہ وہ افاضتہ
 جو قلب میں ہوا ہے اُس کے ادراک میں وہ محض نفس ہی کا آلہ ہے شیطان کی اُسمیں آمیزش نہیں
 ہوتی یعنی میرے رگمان میں نہ کہ واقع میں پس اس سے کشف کا حجتہ قطعیہ یا غیر محتمل للخطا ہونا
 لازم نہیں آتا اور یہ میرا خاص کرنا القاءِ رحمانی کے ساتھ) مع تائید اعتصامی کے (ہوا اور نسبت
 تائید کی اعتصام کی طرف بایں معنی ہے کہ وہ ایسی تائید ہو جو ایسے شخص کو عطا ہوتی ہے جو حق تعالیٰ
 کے ساتھ اعتصام کرتا ہو اور میں یہ درخواست اس لئے کرتا ہوں) تاکہ میں محض ناقل بنوں خود تصرف
 کرنے والا بنوں یعنی کمی بیشی نہ کروں باقی تفصیل مجمل یا تفسیر بہم میں اجتہاد ہوا کسی نفی مراد
 نہیں تاکہ جو شخص اہل شرارت قلب میں سے اُس پر واقف ہو وہ یقین کر لے کہ یہ کتاب مقام تقدیر
 سے ہے جو اغراضِ نفسانیہ سے منزہ ہے جنہیں تلبیسِ داخل ہو سکتی ہے اور (اس درخواست کیساتھ)
 میں اس کی امید کرتا ہوں کہ حق تعالیٰ نے جب میری دعاسنی ہوگی تو میری نداد کو قبول فرمایا
 ہوگا پس میں (ای ناظرین) اُن ہی مضامین کو تم پر القاء کروں گا جو مجھ پر القاء کئے جاتے ہیں اور
 اس نوشتہ میں اُن ہی مضامین کو وارد کروں گا جو مجھ پر وارد کئے جاتے ہیں اور میں کچھ نبی
 اور رسول نہیں ہوں لیکن میں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا) وارث ہوں اور اپنی آخرت
 کے لئے حارث یعنی کاسبِ ساعی ہوں (امیں تصریح ہے کہ بعد بلوغ مراتب کمال کے بھی
 انسان مکلفِ اعمال کا رہتا ہے) ترجمہ اشعارِ سوانحی کی طرف سے (ان مضامین
 کو) سنو (اور میں تو محض واسطہ ہوں) اور انشہائی کی طرف رجوع (اور توجہ) کرو (تاکہ
 تم کو اتفاقِ علوم پر مطلع فرماویں) اور جب تم اُن مضامین کو سنو جن کو میں یا ہوں اُن کو

۱
 ۲
 ۳
 ۴
 ۵
 ۶
 ۷
 ۸
 ۹
 ۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

یاد رکھو + پھر اپنی فہم سے مفصل کر لو + قول مجل کو اور (اجمال و تفصیل کے) جامع بن جاؤ + پھر اس کتاب کے ذریعہ سے احسان کرو + اُسکے طالبین پر اور اُن سے اُس رحمت کو مست رو کو جو تم کو محیط ہوئی ہے تم بھی (اُسکو) وسیع کرو اور میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ میں اُن لوگوں میں سے ہونگا جنکی تائید کیگئی پھر وہ (اُس سے) خود بھی متاید ہو گیا اور دوسروں کا بھی مؤید ہو گیا اور جن کو شرع محمدی مطہر کے ساتھ مقید کیا گیا پس وہ خود بھی مقید ہو گیا اور دوسروں نے بھی اُس نے مقید کیا (آہیں عمل بالشریعت کا کتنا اہتمام ہر اور یہی مذہب تمام صوفیہ کا) اور میں یہ (بھی امید کرتا ہوں) کہ ہم کو آپ کے (خاص) زمرہ میں محشور فرمائے جیسا ہم کو آپ کی امت سے بنایا ہے **ف** کتاب کے کسی مضمون کا اجتہادی ہونا اور اُس اجتہاد میں خطا ہونا اس قول کے منافی نہیں بالالقاء السبوحی یا کون مترجم لا متحکما اور خود اس کتاب کی بعض عبارت بتلاتی ہیں کہ محض منقول عن الغیب نہیں قوت فکریہ سے بھی کام لیا گیا ہے مثلاً فص شیتی میں ایک جگہ اور فص اخیر میں دو جگہ فتوحات مکیہ کا حوالہ البیغہ قد ذکرنا و بینا دیا ہے تو اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کیسے منسوب کر سکتے ہیں پھر یہ نسبت کرنا ایسا ہے جیسا القیاس منظر کی بنا پر احکام قیاسیہ کو کتاب و سنت کی طرف مستند کر دیتے ہیں اب وہ فصوص شرع جوتے ہیں مترجم احقر اُن فصوص کو ابواب سے تعبیر کرے گا۔

عمارة العالم بامارة ادم

(یعنی)

باب اول ملقب بفص حکمت الہیہ فی کلمۃ آدمیہ

فاول ما لقلہ المالك علی العید من ذلک فص حکمت الہیہ فی کلمۃ آدمیہ یعنی مالک حق نے اُس کتاب (فصوص الحکم مری فی الروایا میں سے سب (فصوص) سے اول جو اس عبد مملوک (یعنی مؤلف) پر القافر مایا وہ فص حکمت الہیہ فی کلمۃ آدمیہ ہے یعنی خلاصہ اُن علوم کا جو متعلق بر مرتبہ الہیہ کے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ آدمیہ میں۔ کلمہ کی تفسیر پہلے

گزر چکی یعنی مراد ہمارا دم علیہ السلام کی روح اور ذات ہے اور آئینہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اس سے مرتبہ جامعیت کا ہے اس مرتبہ کو آدم علیہ السلام کے ساتھ خاص خصوصیت ہونا ظاہر ہے مادہ کے اعتبار سے بھی جیسا حدیث میں ہے کہ حق تعالیٰ نے مٹی کے تمام اقسام سے اُنکے جسد کو مرکب فرمایا لکن فی الدر المنثور اخرج ابن سعد فی طبقاتہ واحمد وعبد بن حمید والبوداؤد والترمذی وصحیحہ والحکیم فی نوادر الاصول وابن جریر وابن المنذر والبیہقی فی العظیمہ والحاکم وصحیحہ وابن مردویہ والبیہقی فی الاسماء والصفات عن ابی موسی الاشعری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ خلق ادم من قبضۃ قبضہا من جمیع الارض فجاء بنو ادم عن قدرا الارض جاء منهم الاحمر والابيض والاسود وبن ذلک والسہل والحزن والخبیث والطیب اہ اور صفات بشریہ کے اعتبار سے بھی لکن فی الدر المنثور اخرج ابی عن ابی ہریرۃ مرفوعا الہوی والبلاء والشہوة معجونة بطینۃ ادم علیہ السلام اھ فی الحدیث ففسی ادم ففسیت ذریتہ وحجدا ادم فحدث ذریتہ اور باعتبار لغات وصنائع کے بھی لکن فی الدر المنثور اخرج وکیع وابن جریر عن سعید بن جبیر فی قولہ وعلم ادم الاسماء کلہا قال علیہ اسم کل شیء حتی البعیر والبقرة والشاة واخرج وکیع فی تاریخہ وابن عساکر والدیلمی عن عطیۃ بن یسر مرفوعا فی قولہ وعلم ادم الاسماء کلہا قال علم اللہ فی تلک الاسماء الف حرفۃ من الحروف وقال لہ قل لولدک وذریتک یا ادم ان لم تصبر واعن الدنیا فاطلبوا الدنیا بھذہ الحرف ولا تطلبوا بالدين فان الدين لی وحدها خالصا ویل لمن طلب الدنیا بالدين ویل لہم اور باعتبار کمالات کے بھی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہونا چاہئے کہ عبد کیلئے الہیت ثابت کر دی اول تو یہ اصطلاح ہے ولا مشاحتہ فی الاصطلاح جیسے حکماء حکمت الہیہ ان علوم کو کہتے ہیں جو ان موجودات کے متعلق ہیں جو مادہ سے مستغنی ہیں وجود خارجی میں بھی اور جو ذہنی میں بھی اور ان موجودات میں بعض ممکنات بھی ہیں اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا دوسرے یار کو اگر مسدود نہ کہا جائے نسبت کیلئے کہا جائے جیسے زبانی میں ہے یعنی منسوب الی الالہ اور نسبت کی بنا جس طرح انصاف ہر ایسے ہی دوسرے تلبسات بھی جیسے نعم الہیہ یعنی جو نعمتیں منجانب اللہ

عطا ہوں اسی طرح یہاں یعنی ہوں گے کہ وہ مرتبہ جو منجانب اللہ عطا ہوا اور اس شبہ کی اہل علم کو گنجائش ہی نہیں یا اگر نہ معنی اصطلاحی لئے جاویں اور نہ یا نسبت کیلئے لیجاوے تب بھی یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ ذات آدم میں جو حق تعالیٰ کی صفت الاهیہ یعنی جامعیت للکمالات کا ظہور ہوا ہے جیسا قوم میں مشہور ہے کہ عالم منظر ہے اسماء الہیہ کا اور انسان منظر ہے اسم جامع یعنی اللہ کا جسکی تفسیر ہے ذات مجتمع للکمالات خواہ مفہوم کلی منحصر فی فرد واحد ہو یا جزئی اور علم ہو تو اب بھی کوئی اشکال نہوگا اور جاننا چاہئے کہ اس فص کے اخیر میں فصوص کی ایک فہرست ہے جس کا جزو اول یہی باب ہے تو اسکا مقتضایہ تھا کہ وہ فہرست اول میں ہوتی پھر یہ مضمون شروع ہوتا تو اسکی وجہ بالی آفتدی نے یہ لکھی ہو نا مقدم بیان هذا الفصل علی تعداد کلمات مع ان داب المصنفین عکسہ تعظیما لشدائد لاشتمالہ علی جمیع ما یشتمل علیہ الفصوص المذکورۃ فی الكتاب مع زیادۃ وکانہ یستحق ان یکون کتابا مستقلا مقابلا لساائر الحکم اھ لما شاء الحق سبحانہ من حیث اسمائہ الحسنی التي لا یبلغها الاحصاء ان یری اعیانھا وان شئت قلت ان یری عینہ فی کون جامع یحصل لافلکونہ متصفا بالوجود و یظہر بہ سرۃ الیہ فان رزقہ الشعی نفسہ فی نفسہ بنفسہ ما ہی مثل رزقہ نفسہ فی امر اخر یکون لہ کالمراۃ فانہ یظہر لہ نفسہ فی صورۃ تعظیما المحل المتصور فیہ عالم یکن یظہر لہ من غیر وجود هذا المحل ولا تجلیہ لہ یعنی جب حق سبحانہ و تعالیٰ نے چاہا اور یہ چاہتا اپنے ان اسماء حسنی کے اعتبار سے تھا جن تک شمار نہیں ہو چکا یعنی وہ اسماء حسنی بے شمار ہیں آگے کہتے ہیں کہ کیا چاہا یعنی یہ چاہا کہ اپنے عین یعنی ذات کالیوں کہہ دے کہ ان اسماء کے اعیان یعنی حقائق کا ایک ایسی ہستی میں مشاہدہ فرما دے جو جامع ہے اور (جس) امر کی ترقی مطلوب ہے باعتبار نظریہ کے اسکی) محیط ہے کیونکہ وہ ایک خاص وجود (یعنی وجود جامع) کے ساتھ موصوف ہے (ایک صفت تو اس ہستی کی یہ ہے) اور (دوسری صفت یہ کہ اس ہستی کے واسطہ سے حق تعالیٰ کی مخفی ذات ظاہر ہو جائے مطلب یہ کہ حق تعالیٰ نے یوں چاہا کہ اپنی ذات جامع کمالات حسنی کا ایک وجود جامع میں مشاہدہ کرے اسلئے

آدم علیہ السلام کو صفت جامعیت کے ساتھ پیدا کیا (یہ جز الما کی مقدرہ کذا قال بانی
 آفندی) یعنی ہر چند کہ قبل خلق آدم علیہ السلام دوسری مخلوقات موجود تھیں اور وہ منظر
 بھی ہے ذات کا لیکن چونکہ ان میں کوئی منظر جامع نہ تھا اس لئے ان میں ظہور ذات کا اعتبار
 خاص خاص اسماء کے تھا کل اسماء کے جامع ہونے کے اعتبار سے کسی میں ظہور نہ تھا اب
 چونکہ ذات حق نے جامع ہونے کے اعتبار سے ظہور فرمانا چاہا اور منظر و ظاہر میں نہایت
 غزوری یا تحسن ہی اس لئے اس منظر کیلئے آدم علیہ السلام کو بنایا تاکہ وہ ذات حق کا مرآۃ
 بن سکیں اور یہ جو فرمایا کہ اپنے عین یا ان اسماء کے اعیان یہ اختلاف تعبیر کا ہے یعنی خواہ
 اس کو ذات کا مشاہدہ کہو یا اسماء کا کیونکہ مشاہدہ تو ذات ہی کا ہے مگر من حیث الاسماء ہی
 تو خواہ اس کو ذات کا مشاہدہ کہئے یا اسماء کا کہئے اور منظر کا عطف بصر پر ہے اور دونوں
 صفت کون جامع کی ہیں اب یہاں سوال ہوتا ہے کہ کیا قبل وجود اس منظر جامع کے
 حق تعالیٰ کو اپنی ذات یا اسماء کا مشاہدہ حاصل نہ تھا جو مشاہدہ کیلئے اس منظر کو ایجاد فرمایا
 اس کا جواب دیتے ہیں یعنی کسی شے کا اپنی ذات کو اپنی ذات کے واسطے سے دیکھنا یہ آثار
 و احکام میں اس کی مثل نہیں کہ اپنی ذات کو کسی دوسرے امر میں دیکھنا جو اسکے لئے مثل
 آئینہ کے ہو یعنی ذات کا بلا واسطہ دیکھنا اور بواسطہ دیکھنا یہ دونوں سب احکام میں برابر
 نہیں اس لئے کہ کسی منظر میں دیکھنے کے وقت اس شے پر اپنی ذات اسی صورت میں ظاہر
 ہوتی ہے جسکے لئے یہ محل منظور فیہ مفید اور منظر (باسم الفاعل) ہوا ہے جو بدوں وجود اس
 محل کے اور بدوں تجلی یعنی ظہور اس محل کے وہ صورت اس شے کے سامنے ظاہر نہ ہوتی
 اور اس صورت کے ظاہر ہونے سے اس شے کو اپنی رویت بواسطہ اس صورت کہنوتی مطلب
 یہ کہ ایک رویت ہی بلا واسطہ کسی منظر مخلوق کے اور ایک رویت ہے بواسطہ کسی منظر مخلوق
 کے سو گو حق تعالیٰ کے اعتبار سے انکشاف میں دونوں رویتیں برابر ہیں اس کا احتمال محال
 عقلی ہے کہ ایک صورت میں زیادہ انکشاف ہے اور ایک میں کم لیکن اور احکام میں تفاوت ہے
 مثلاً ایک انکشاف ہی بواسطہ ایک بلا واسطہ تو اس حکم واقعی کا انکار نہیں ہو سکتا سو
 حق تعالیٰ کو کسی حکمت جس کا ہم کو علم نہیں یہ منظور ہوا کہ اپنا مشاہدہ بواسطہ فرامی اس لئے

اس واسطہ کو پیدا کیا اور یہاں سے ایک اور اشکان بھی رفع ہو گیا وہ یہ کہ حق تعالیٰ کے سامنے
 یہ بظہر بھی من حیث الذات ومن حیث المظهریت قبل خلق حاضر تھا تو مشاہدہ بواسطہ مظهر بھی حال
 تھا پھر ایجاد کیوں کیا گیا جواب یہ کہ وہ حضور علمی تھا اب حضور عینی ہے اور دونوں میں
 تفاوت ہے گو انکشاف میں تفاوت نہیں پس منظور یہ ہوا کہ بواسطہ مظهر موجود فی العین اپنی
 ذات کا مشاہدہ فرماویں اور احقر نے جو کہا ہے کہ کسی حکمت سے جس کا ہر معلوم نہیں یہ قول اس
 قول مشہور کے منافی نہیں کہ چونکہ ذات جہل ہے اور جمال مقتضی ظہور کا ہوتا ہے یہ اقتضار اس
 ظہور کی علت اور یہ ظہور اس اقتضار کی حکمت ہے وجہ عدم تنافی یہ ہے کہ یہ اقتضار درجہ
 اضطرار میں تو ہے نہیں ورنہ قدیم عالم لازم آتا ہے درجہ اختیار میں ہی پھر سوال پیدا ہو گا کہ پہلے
 سے اقتضار کیوں نہ ہوا پھر ہی جواب ہو گا کہ مشیت متعلق نہ ہوئی تھی پھر سوال ہو گا کہ مشیت
 کے اس تعلق حادث کی کیا حکمت پھر ہی جواب ہو گا کہ معلوم نہیں میں نے اول سے ہی کہہ دیا۔
 وقد کان الحق اوجد العالم کلہ وجود شیخ مسوی لاروح فیدہ فکان کبرۃ غیر محلول
 من شأن الحکم الالہی انہ ماسوی محلا لا ولا بدان یقبل روح الہیاء عنہ
 بالنفخ فیہ وما هو الا حصوئل الاستعداد من تلك الصورة المسوولة لقبول الفیض
 المتعلی لذلک الذی لم یزل ولا یزال وما بقی الا قابل والقابل لا یكون الا من فیضہ
 الا قدس فلا مرکب منہ ابتداء وانہاؤہ والیہ یرجع الامر کلہ کما ابتداء منہ فاقض
 الامر جللاء مرآة العالم فکان ادم عین جللاء تلك المرآة وروح تلك الصورة
 اور حق تعالیٰ رقبہ ایجاد آدم علیہ السلام تمام عالم کی (نوع) کو ایسے وجود سے ایجاد کر چکے
 تھے جو مثل ایک ایسی صورت تیار شدہ کے تھا جس میں روح نہ ہو (میری نزدیک وجہ اسکی یہ ہے کہ
 نفس هو الذی خلقکم ما فی الارض جمیعاً ونفس المتروکان ان الله سخرکم ما فی السموات
 وما فی الارض الخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مقصود خلق عالم سے انسان کا انتفاع ہے اور
 ظاہر ہے کہ بدون وجود انسان کے اس انتفاع کا اور ان منافع کا ظہور نہ ہوا تھا اور یہی غایت بوجہ
 مقصودیت کے گویا روح ہو عالم کی پس اس وقت جو عالم کا ایسا تھا جیسے کوئی صورت بلا روح کے
 تو عالم (بدن آدم کے) ایسا تھا جیسا غیر جلاد یا ہوا آئینہ ہوتا ہے (یعنی جس طرح آئین میں صورت مقصود

ظاہر نہیں جتنی اسی طرح اسوقت اجزاء عالم میں اسماء کامل طور پر ظاہر ہوتے تھے کیونکہ ظہور ان اسماء کا اسی طرح ہوتا ہے کہ اولاً منظر ہر کے کمالات ظاہر ہوتے ہیں اور وہ کمالات عکوس و ظلال ہوتے ہیں اسماء کے تو ان اسماء کا بھی ظہور ہو جاتا ہے جب ابھی تک ان منظر ہر کے کمالات مقصودہ جن کا ظہور انتقال انسان پر ہوتی ہے ظاہر ہوتے تھے اسوقت تک ان اسماء کا بھی ظہور کامل نہ ہوا تھا تو عالم مثل آئینہ بے جلا کے تھا اور حکم الہی کا اقتضار (یعنی انکی عادت یہ ہے کہ وہ جس محل کو تیار کرتے ہیں وہ ضرور روح الہی کو قبول کرتا ہے) مراد قبول کرنے سے متصف ہونا ہے اور وہ روح وہ جس کو نفع فی المحل سے تعبیر کیا جاتا ہے عبارت میں تسامح ہے مراد نفع سے منقوح ہے یعنی جس روح کا ذکر ہے اس قول میں ونفخت فیہا من روحی یہ روح وہی ہے اور یہ دعویٰ ذوقی ہے اور مبنی ہے کشف پر کہ ہر شی ذی روح ہے پس یہ دعویٰ عموم کے ساتھ ثابت ہو گیا اندہ مأسوی محلا اور بدان یقبل روحا الہیالہ پس عالم بھی اس وقت اسی روح کیلئے مقتضی تھا اور اس قبول والاتصاف بالروح کا حامل صرف یہی تھا کہ اس صورت مساوۃ میں ایک استعداد حامل ہو جاوے فیض کہ قبول کرنے کی (ہیاں بھی عبارت میں تسامح ہے کیونکہ الاتصاف بالروح سبب ہے الاتصاف بالفیض کی استعداد کا مثلاً بطش ایک فیض ہر اسکی صلاحیت اس سبب سے ہے کہ وہ محل پہلے سے متصف بالروح ہے پس الاتصاف بالروح کو عین استعداد لقبول الفیض کہنا تسامح ہے اور مراد اس فیض تجلی دائم سے جو فیض ہر جہاں تک اسکی استعداد ہو جائے اور مراد اس فیض تجلی دائم سے جو فیض مقدس ہے جو عبارت ہے تجلیات اسمائہ سے جو اعیان ثابۃ کو خارج میں مطابق صور علمیہ کے وجود دیتی ہیں اور یہ مرتب ہوتا ہے فیض اقدس پر جو عبارت ہے تجلی ذاتی سے جس سے تقریر اعیان ثابۃ کا حضرت علم میں ہوا ہے کذا فی مفید العالم مطلب یہ کہ یہ کمالات ہوتی ہیں الاتصاف بالروح پر یہ تجلی فیض قدس سے ظاہر ہوتے ہیں پس ان کمالات کے ظہور کیلئے عالم حق تعالیٰ کی طرف اس امر میں محتاج ہوا کہ وہ اسی روح کو پیدا کرے جو بمنزلہ جلاز عالم کے ہو اور وہ آدم علیہ السلام ہیں کما سیاتی فكان آدم عین جلاز تلك المرأة وروح تلك الصوۃ) اور اب قابل تحقیق صرف قابل (مرتبہ قابلیت ذاتیہ میں) رہ گیا (جو بوجہ اپنے قدم فی مرتبہ العلم و امتناع تخلل اصل بین الذات والذاتیات کے مجہول نہیں سمجھیں شہادۃ عن الحق ہوتا ہے) اور اسکی

تحقیق یہ ہے کہ وہ قابل حق تعالیٰ کے فیض اقدس ہے (یعنی گو مجہول نہ ہو مگر ذات کا محتاج ہی
چنانچہ اعیان ثابتہ کا وجود علمی میں تابع ذات کا ہونا ظاہر ہی تو (اس بنا پر) تمام امور (یعنی موجودات
عینیہ و علمیہ سب) اسی کی طرف سے ہوئے ابتداء وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض اقدس کی ہی) اور
انتہاء وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض مقدس کی ہی) اور (بعد فنا وجود) سب امور اسی کی
طرف راجع بھی ہو جاویں گے جیسا اوپر سے انکی ابتداء (وجود بعد عدم میں) ہوئی تھی غرض حالت
(عالم کی) اسکو مقتضی ہوئی کہ اس عالم کے آئینہ کی جلا کی جاوے (جیسا اقتضا کا مفصل بیان
ہوا) پس آدم علیہ السلام اس آئینہ کی جلا ہوئے اور اس صورت کی روح تھے **ف** اور اس مقام
پر یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ شروع فص ہذا میں ظہور حق بوصف جامعیت کا توقف جو آدم علیہ السلام
پر بیان کیا تھا جس سے یہ مفہوم ہوا تھا (اور مترجم نے بھی اسکو تسلیم کر لیا تھا) کہ نفس ظہور بلا و صفت
جامعیت دوسری اشیا سے حاصل ہو گیا تھا اور یہاں یہ کہا گیا ہے کہ وہ دوسری اشیا بمنزلہ
آئینہ غیر صیقل شدہ و کھیر آدم علیہ السلام اس آئینہ کا صیقل تھے اور ظاہر ہے کہ آئینہ میں بدن صیقل
کے ظہور صورت کا نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس ظہور بھی دوسری اشیا سے نہ ہوا
تھا تو یہ تعارض پر جواب شبہ کا یہ ہے کہ نفس ظہور یعنی بلا و صفت جامعیت میں دو چیزیں ایک مطلق ظہور کو کامل نہ ہوا اور ایک ظہور میں دو چیزیں
اشیاں ہونے لگ کر کامل نہ تھا جسکی لم احقر مترجم نے اس قول کی شرح میں بیان کی ہے کہ عالم ایسا تھا جیسا
غیر جلا دیا ہوا آئینہ ہوتا ہے یعنی جس طرح آئینے میں تعارض دفع ہو گیا و کانت الملائکۃ من بعض
قوی تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالانسان
الکبیر فکانت الملائکۃ له كالقوی الروحانیة والحسیة التي هي فی النشأة الانسانیة
وکل قوۃ منها محویۃ بنفسہا لا تری شیئا افضل من ذاتہا وان فیہا قیما تزعم الاہلیۃ
لکل منصب عال ومنزلۃ رفیعۃ عند اللہ لما عندها من الجمعۃ الالہیۃ بین ما یرجع
من ذلک الی الجناب الالہی والی جناب حقیقۃ الحقائق و فی النشأة الحاملۃ لہذہ
الاوصاف الی ما تنقض بہ الطبیعة الکلیۃ التي حصرت قوایل لعالم کل عللہ و
اوپر آدم علیہ السلام کو صورتہ عالم کی روح بتلایا ہے تو ظاہر ہے کہ بقیہ اجزاء اس عالم کے اعتبار سے
بمنزلہ قوی و اعضا ہوں گے جیسے زید کی ایک روح ہے اور اسکے دوسرے اجزاء زید کے قوی و اعضا

ہیں اور ان اجزاء میں کسی خاص موجود کی تخصیص نہیں ملنے کی نہ غیر ملنے کی سب اس حکم میں شریک ہیں مگر آگے آدم علیہ السلام اور ملنے کے قصہ کی بعض حکمتیں بیان فرمانا ہیں اس لئے ذکر میں ملنے کی تخصیص کر کے فرماتے ہیں کذا قال بالی آفندی کہ آدم علیہ السلام تو مجموعہ عالم کیلئے بمنزلہ روح کے تھے اور ملنے (مثلاً دیگر موجودات و اجزاء عالم) اس صورت کیلئے جو کہ (مجموعہ) عالم کی صورت ہے جسکو قوم کی اصطلاح میں انسان کبیر سے تعبیر کیا جاتا ہے (سطح انسان کو عالم صغیر کہتے ہیں) بعض قوی کو تھے پس ملنے اس عالم کبیر کے لئے ایسے ہیں جیسے قوی حسیہ روحانیہ نشاۃ انسانہ میں ہیں در ذہیاں سے نشانہ کو ہر نزع ملنے کا یعنی یہ ظاہر ہے کہ ان قوی روحانیہ حسیہ مذکورہ میں ہر قوتہ اپنی ذات میں (معرفت حقیقت) محبوب ہے کہ وہ اپنی ذات سے کسی کو افضل نہیں سمجھتی جبکہ یہ کہ اس کو اپنے کمالات پر تو نظر ہے مگر انسان کے کمالات پر نظر نہیں اسلئے محبوبہ بنفسہا فرمایا اور جن قوی میں اتنا ادراک بھی نہیں ان کا محبوب ہونا ظاہر ہے اور وہ نہیں سمجھتی کہ اس نشاۃ انسانہ میں اس قوتہ کے زعم میں ہر منصب عالی اور بمنزلہ رفیعہ کی اہلیت (اور صلاحیت) ہے اسلئے کہ اس نشاۃ انسانہ کے پاس ایک جامعیت الہیہ ہے (اس اصطلاح کی تحقیق فص ہد کے عنوان کے ذیل میں ہو چکی ہے آگے یہ بتاتے ہیں کہ یہ نشاۃ انسانہ کس چیز کی جامع ہے تو فرماتے ہیں کہ یہ جامعیت (درمیان دو چیز کے ہے ایک تو) درمیان اس چیز کے جو اس ماعندہا میں سے راجع ہے جناب الہی و جناب حقیقۃ الحقائق کی طرف اور درمیان اس نشاۃ کے (ذہیاں فی معنی میں کے ہے) جو حال ہے ان اوصاف (مذکورہ فیما بعد) کی جو راجع ہیں ان اوصاف کی طرف جنکو طبیعت کلیہ مقتضی ہے اور وہ طبیعت کلیہ ایسی ہے جس نے تمام عالم کے قوایل کو یعنی اس کے اعلیٰ کو بھی اور اس کے اسفل کو بھی (اور جمع) کر لیا ہے مطلب کہ ان قوی کو یہ خبر نہیں کہ نشاۃ انسانہ دو چیزوں کو جامع ہے اسماء الہیہ کو بھی کہ ان کا منظر ہے اور جناب الہی و حقیقۃ الحقائق سے یہی مراد ہے اور چونکہ بواسطہ اسماء کے انسان ذات کے اعتبار سے منظر ذات کا ہے اور صفات کے اعتبار سے منظر صفات کا اس لئے جناب الہی سے دو سر مرتبہ کی طرف و حقیقۃ الحقائق سے پہلے مرتبہ کی طرف اشارہ فرمایا غرض وہ نشاۃ انسانہ اسماء الہیہ کو جامع ہے اور حقائق امکانیہ کو بھی اس طرح سے کہ جو کچھ تمام اجزاء عالم میں پایا جاتا ہے اس کے صہل انسان میں پایا جاتے ہیں و حقیقۃ فی رسالتی انوار الوجود و التجلی عظیم

پس کمالات انسان سمار آئینہ کے تو ظلال ہیں اور حقائق امکانیہ کے اصول ہیں مقتضاء
طبیعت کلیہ سے یہی مراد ہے جس میں تمام اجزاء عالم کی عالم علوی کی بھی اور عالم سفلی کی بھی قایم ہیں
مجموع ہیں طبیعت کلیہ کی تحقیق عنقریب آتی ہے پس وہ نشاۃ الانسانیہ اس جامعیت کے سبب
مراتب مناصب کی اہل ہے جو تکمیل حرافت کیلئے اسکو عطا ہوئی مگر قوی کو اسکی خبر نہیں دہلنگہ
بھی ان ہی قوی میں داخل ہیں اسلئے ملنگہ کو بھی انسان کے اس کمال کی خبر نہیں ہوئی اور وہ
اس خبر ہونے کی یہ ہر کہ اسکے لئے کشف خاص کی ضرورت ہے جیسا شیخ آگے خود فرماتے ہیں و هذا
امورہ یعرفہ الخ اور ملنگہ کو یہ کشف خاص حاصل نہ تھا جیسا انھوں نے خود کہا ہستم لنا
الہما علمتنا اور ذوق معلوم ہوتا ہے کہ خاص اسیا کشف خواص انسان ہے اسلئے ملنگہ میں
اسکی استعداد بھی دور نہ خاصہ نہ رہیگا دیویدہ قولہ تعالیٰ و علم ادم الاسماء و قولہ تعالیٰ قال
یا ادم انہم مع الفرق بین التعلیم والانباء علی ما ذکرہ فی تفسیر بیان القرآن ان شہقت الیہ
فانظر اور جب ملنگہ کہ اسوقت کے سب موجودات میں افضل و اعلم تھے بے خبر تھے تو اور موجودات
کو خبر نہ ہونا بدریجہ اولی مفہوم ہوا پس ملنگہ کی تخصیص حراز کیلئے نہ ہوئی بلکہ اقتضاء مقام کے سبب کہ
مقصود بیان کرنا ہے اس قصہ کی بعض حکمتوں کا جیسا احقر نے اس قول کو اول میں عرض کیا ہے
و عقل و نفس اور طبیعت اور ہوی اور جسم اور شکل کے معانی و حقائق تو مشہور ہیں صوفیہ کو کشف
ہوا ہے کہ ان سب میں دو مرتبے ہیں مثلاً خاص خاص روح اور ایک سب روح کی اصل ہی طرح ایک عقل
جو سب عقل کی اصل ہے نفس علی ہذا البوانی پس ان اصول کے مراتب کو روح الروح اور عقل کل
یا کلی نفس کل یا کلی اور طبیعت کل یا کلی اور جوہر ہبہ اور جسم کل اور شکل کل کہتے ہیں دلائل
کو غیر مادی کہتے ہیں یہ سب اسماء کیانی کہلاتے ہیں۔

فائدہ استطادیدہ اور اسماء آئینہ کے ظہور کو تجلی اور کلام اور نفس حمانی اور تاثیر
فی الاعیان الثابتہ کے اعتبار سے فیض اقدس اور تاثیر فی الاعیان الخارجہ کے اعتبار سے فیض
مقدس کہتے ہیں کذا فی مفید العالم بیان الواحدیہ و هذا لا یعرفہ عقل بطریق نظر فکری
بل هذا الفن من الادراک لا یكون الا عن کشف الہی منہ یعرف ما اصل صور العالم
القابلۃ لا رطاحہ فسمی هذا المذکور انسانا و خلیفۃ فاما انسانیتہ فلعلوم نشاۃ

وحصہ الحقائق کلہا وہو الحق بمنزلۃ انسان العین من العین الذی بہ یکون النظر
 وهو المعبر عنہ بالبصر فلہذا سمي انسانا فانہ بہ نظر الحق الی خلقہ فوجہہم فہو الانسان
 الحادث الازلی والنشأۃ الدائمہ لا بدی والکلۃ الفاصلۃ الجامعۃ فتم العالم بوجہ
 فہو من العالم کفص الخاتم من الخاتم الذی ہو محل النقش والعلامۃ الی بھا یختتم
 الملک علی خزانۃہ وسماہ خلیفۃ من اجل ہذا لانہ تعالیٰ الحافظ بہ خلقہ کما یحفظ
 بالختم الخزانۃ فہو الخاتم الملک علیہ لا یجسّد حد علی فتحہ الا باذنہ فاستخافہ
 فی حفظ العالم فلا یرا العالم محفوظا لہ فیہ ہذا الانسان کامل لا تراہ اذا نزل وفک الختم عن
 خزانۃ الدنیا لم یبق فیہا ما المختزن الحق فیہا وخرج منہا ما کان فیہا والنحو بعضہ
 ببعضہ لانقل الامر الی الآخرۃ فکان ختما علی خزانۃ الآخرۃ ختما ابدیا او پر بیان کیا تھا کہ
 وہ قوی نہیں بل شکہ بھی داخل ہیں کمال انسانی سے محبوب ہیں بیان اسکی وجہ فرماتے ہیں کہ یہ عمومی جمعیت
 الہیہ کہ کمال خاص ہر انسان کا ایسا امر ہے کہ اسکو کوئی عقل طریق فکری سے نہیں پہچان سکتی بلکہ خفا
 فیہ کہ دراک ہر جمعیت الہیہ کا بدن کشف الہی کے حاصل نہیں ہوتا اسی کشف الہی ہی سے یہ بات
 معلوم ہوتی ہے کہ عالم کی صورتوں کی جو کہ عالم کی ارواح کے قابل ہیں کیا اصل ہر چنانچہ کشف
 سے معلوم ہوا کہ صورت عالم کی ارواح یعنی حقائق اسماء الہیہ ہیں کہ یہ صورتان حقائق کے مظاہر ہیں اور
 ان اسماء کا جامع انسان ہی ہے ہی جمعیت الہیہ کمالات خاصہ انسان ہی ہوتی جس کی خبر شکہ
 کو نہ تھی پس اس موجود جامع مذکور کا نام انسان اور خلیفہ رکھا گیا سوائے انسان ہونا تو اسلئے ہے
 کہ اسکی نشاۃ عام یعنی جامع ہر آگے عطف تفسیری ہی یعنی خاص ہر تمام حقائق (الہیہ کوئیہ) کو پس
 اسکو جمیع حقائق سے انس ہوا اور انسان کل ہی مادہ ہر ایک شے سمیہ تو یہ ہوتی (اور دوسری شے سمیہ
 یہ ہر کہ انسان آنکھ کی بتلی کو کہتے ہیں اور یہ (انسان) حق تعالیٰ کے اعتبار سے ایسا ہی جیسے آنکھ کی
 بتلی آنکھ کے اعتبار سے کہ جسکے ذریعہ سے نظر (حاصل) ہوتی ہے اور اسی کا نام بصر ہے پس اس لئے بھی
 انسان کا نام انسان ہوا کیونکہ اسی کے واسطہ سے حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی مخلوق کی طرف نظر
 فرمائی پھر ان پر رحم فرمایا (یعنی آپہ نظر رحمت فرمائی اور اس نظر کی تحقیق اس قص کی ابتدا میں اس قول
 میں گذر چکی لما شاء الحق الی قولہ فان رویتہ الشیء نفسہ بنفسہ ما ہی مثل رویتہ نفسہ فی

۱۔ خواہاں در اس جگہ سب شجاعت مرفع ہو گئی ہیں! اور اس نظر کو نظرِ رحمت اسلئے فرمایا کہ اس نظر سے حق تعالیٰ کا کوئی نفع نہ تھا مخلوق ہی کا نفع تھا واللہ در اعادۃ الودعی سے من بکردم خلق تا سودے کنم + بلکہ تابربندگان جو دی کنم + اور میں نے جو اس مقام میں کہا تھا کہ اس مشاہدہ کی حکمت معلوم نہیں اور یہاں حکمت مذکور ہے کہ وہ رحمت ہے تو اس پر شبہ تعارض کا نہ کیا جائے وہاں حکمت حقیقیہ کے علم کی نفی کی گئی ہے اور یہاں حکمت صورتیہ کا اثبات ہے اور اس کو حکمت حقیقیہ اسلئے نہیں کہہ سکے کہ اس پر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ رحمت کے قصد میں کیا مصلحت تھی اور جب تشبیہ مرد یک چشم سے احتیاج نہیں تعالیٰ اللہ عن ذلک بلکہ محض توسط فی المشاہدہ بلا احتیاج جیسے حدیث میں خلق کو عیال اللہ فرمایا ہے کما فی مشکوٰۃ آخر باب الشفقتہ والرحمۃ علی الخلق بروایۃ البیہقی عن عبد اللہ اور حق تعالیٰ کا نذر عیال سے ظاہر ہے۔ پس یہاں بھی محض تشبیہ ہے کما فی الحاشیہ من یعولہ و یقوم برزقہ وہو بہنا مجاز و استعارۃ پس وہ رہتی جامع انسان ہے جو رزاق و زمانا حادث ہے (گذا فی الشرح لمولانا الجامی) ازلی ہے یعنی مرتبہ وجود علمی میں جس کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں اور اس مرتبہ میں سب چیزیں ازلی ہیں مگر انسان بوجہ مقصودیت کے سب پر ساتویں ہے تو اسکی ازلیت بھی اور دل سے رتبہ مقدم ہے اور نشاۃ دائمی ابدی ہے (یعنی بعد حشر کے پھر فانی نہیں اور گرجنت بھی ابدی ہوگی مگر وہ خود مقصود انسان کیلئے ہے اسلئے اسکی ابدیت بھی خاص شان کی ہے و اس قول میں اہل جنت کی ابدیت کی تصریح ہے پس شیخ کا جو قول فنا جنت کا مشہور ہے یہ قول اس شہرت کو رد کرتا ہے) اور وہ کلمہ فاصلہ جامع ہے (کلمہ تو اسلئے کہ گن سے پیدا ہوا اور اس میں دوسری مخلوقات سے اسلئے ممتاز ہے کہ اور کی تخلیق اسکے لئے ہوئی اور فاصلہ اس لئے کہ یہ نہوتا تو ممکنات ظاہر نہ ہوتے گویا حضرت وجوب میں متلاشی رہتے تھے دونوں کے درمیان فصل و تماز کر دیا اور جامع اسلئے کہ اسماء الہیہ خالق کو نہ کو جامع ہے کما مر) پس عالم اسکے وجود سے تمام ہو گیا اس کے قبل غیر مکمل تھا کما مر) پس وہ عالم سے وہ نسبت رکھتا ہے جو انکشتری کا نگین انکشتری سے نسبت رکھتا ہے جس نگین کی شان ہے کہ وہ نقش (حروف کندہ) کا محل ہے اور اس علامت کا محل ہے جس سے بادشاہ اپنے خزانوں پر مہر کر دیتا ہے (جس سے وہ خزانہ محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح انسان سبب حفاظت عالم کا جیسا ابھی آتا ہے اور اس عبارت میں اگر محل علامت ہونا تفسیر ہو

محال نفس ہونے کی تب تو وجہ تشبیہ صرف آلہ حفظ ہونا ہے اور اگر تفسیر نہ ہو تو وجہ تشبیہ دو ہیں ایک آلہ حفظ ہونا دوسری نقش سمار الہیہ کا محل ہونا اور آگے وجہ تشبیہ خلیفہ کی مذکور ہے جو قبل پر متفرع ہے یعنی حق تعالیٰ نے اس کا نام خلیفہ بھی اسی سبب رکھا اس بات میں فی جاعل فی الہد خلیفۃ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے سے اپنی مخلوق کو محفوظ فرمانے میں جیسا مہرے بادشاہ خزان کی حفاظت کرتا ہے سو جب تک ان خزان پر بادشاہ کی مہر رہتی ہے کوئی شخص بدون اس کے اذن کے ان کے کھونے پر دلیری نہیں کرتا پس (اسی طرح) حق تعالیٰ نے اس (انسان) کو عالم کی حفاظت میں (اپنا) خلیفہ بنایا یعنی حق تعالیٰ کی جو صفت ہے کہ حافظ خلق میں اس صفت کا مظہر انسان کو بنایا عالم دنیا کا بھی اور عالم آخرت کا بھی چنانچہ تفصیل آتی ہے اول دنیا کا ذکر ہے پھر آخرت کا مطلب کہ جس طرح فیض قائم سے تشبیہ آلہ حفظ ہونے میں تھی اسی طرح وجہ اختلاف بھی یہی سبب حفظ ہونا ہے سو عالم (دنیا) برابر محفوظ رہیگا جب تک اس میں انسان کامل موجود ہے (چنانچہ حدیث ہے کہ جب تک اللہ اللہ کہنے والا زمین میں رہیگا قیامت نہ آویگی اور اللہ اللہ کہا جانا یا انسان کامل ہی کے سبب ہے) کیا تم کو معلوم نہیں کہ جب انسان کامل (دنیا میں) زائل ہو جاوے گا اور اسکا زوال یا ہو گا جیسے گویا خزانہ دنیا سے ہر طور پر بجاویگی تو (اسوقت) خزانہ دنیا میں چیزیں رہیں گی جو حق تعالیٰ نے ان میں تھی ہیں اور جو کچھ تمہیں ہے وہ اس شکل جاویگی اور بعض چیزیں بعض کے ہاتھ لڈ ہو جاویگی (یعنی دنیا کی موجودات آخرت کی موجودات سے اور بالعکس ملجا ویگی چنانچہ روایات سے ظاہر ہے اور دنیا کے امور (آخرت کی طرف) منتقل ہو جاویں گے (یہ تو تقریر ہوئی اس کے آلہ حفظ دنیا ہو کی آگے عالم آخرت کے اعتبار سے اسکا آلہ حفظ ہونا بتلے میں یعنی) پھر وہ خزانہ آخرت پر مہر ابھی بنجاوے گا یعنی جب آخرت کی طرف چلا جاوے گا تو عالم آخرت محفوظ ہو جاوے گا اور چونکہ آخرت میں ہمیشہ رہیگا اسلئے عالم آخرت بھی الٰہی ابدی ہو گا پس دنیا کے اعتبار سے تو انسان ہر مخلوک تھا اور آخرت کے اعتبار سے ہر غیر مخلوک اور جس شخص کو انسان کا مقصود عالم ہونا معلوم ہے اس کے نزدیک حکم ظاہر ہے کہ دنیا کا کارخانہ بھی اسی کے واسطے ہے اور آخرت کا بھی اسی کی واسطے والید الا شادۃ فی قولہ تھ ولو لا اخذ اللہ الناس بطہرہم ماتوا علی ظہر ہامی وابتدئ کے پھر مضمون ہے مظهریت واصلیت انسانہ کا فطرۃ جمیع مافی الصور لا لہیت من الا سماء فی ہذا النشاۃ الا انسانیت

فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود وبما قامت المحجة لله تعالى على الملائكة
فتم حفظ فقد عظمك الله بغيرك وانتم من اين اتى على من اتى عليه

فان الملائكة لم تقف مع ما

تعطيه نشأة هذا الخليفة ولا وفقت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة التامة
فانه ما يعرف احد من الحق الا ما تعطيه ذاته وليس للملائكة جمعية ادم ولا وقفت
مع الاسماء الالهية التي تخصها وسبحت الحق بها وقد سته وباعلمت ان الله اسماء
ما وصل علمها اليها فما سبحت بها ولا قد سته فغلب عليها ما ذكرناه وحكم عليها هذا
الحال فقالت من حيث النشأة اجعل فيها من يفسد وليس الا النزاع وهو عين ما
وقع منهم فما قالوا في حق ادم هو عين ما هم فيه مع الحق فلو ان نشأتهم تعطي ذلك
ما قالوا في حق ادم ما قالوا وهم لا يشعرون فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ولو علموا لعصموا

۴۳

ثم لم تقف مع التبرير حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح وعند
ادم من الاسماء الالهية ما لم يكن للملائكة تقف عليها فما سبحت ربها بها ولا قد
عنها تقدس ادم وتسبيح فوصف الحق لنا ما جرى لنقف عنده ونتعلم الا بفتح
الله تعالى فلا ندعي ما نحن متحققون به وحاوون عليه بالتقييد فكيف لنا ان
نطلق في الدعوى فنعم بهما ليس لنا مجال ولا نحن منه على علم فنقتصر بهذا التعريف
الا لهي مما ادب الحق به عبادة الادباء الامناء الخلفاء غرض جوهر صور الالهية (يعني موجودات
عالم) میں (جدا جدا) تھے وہ سب اس نشاۃ انسانیہ میں ظاہر ہو گئے (صورۃ ظہور کو کہتے ہیں چونکہ
موجودات عالم ظہور پر آلہ حق کا اسلئے ان کو صور الہیہ کہہ دیا وہی شرح بالی آفندی وہی (ای
الصور) (العالم یا سرہ) پس اس نشاۃ انسانیہ نے اس وجود جامع کی ساتھ احاطہ و جمعیت
کا رتبہ حاصل کر لیا اور اسی وجود جامع کے واسطے و ملکہ رحمت قائم ہو گئی (جس سے انھوں نے
اپنے عجز کا اعتراف کیا اور کہا سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا) پس (اس قصہ میں غور کر کے تم
اپنا تحفظ کرو) کہ نہ کسی کی تقیص کرو اور نہ اپنا تزکیہ کرو (کیونکہ خدا تعالیٰ نے تم کو دوسرے کے قصہ
سے نصیحت فرمادی اور غور کرو کہ جنبہ مصیبت (عتاب کی) آئی وہ کہاں آئی (مطلبت کہ خود ان

ہی کے ہاتھوں آئی کہ انھوں نے انسان کی تنقیص کی اور اپنا تزکیہ کیا چنانچہ آگے تصریح ہو یعنی اسلئے کہ ملئکہ نہ تو ان اسماء پر واقف ہو جس کو اس خلیفہ کی نشاۃ ظاہر کرتی ہے (کذا فی شرح بالی آفندی تعطیہ، تظہر فالوقوف ہہنا بمعنی الشعور ولا اطلاع وكذلك المذكور بعدہ فقد عدی بمع باعتبار تضمینہ معنی الثبوت) اور نہ اس عبادت ذاتیہ پر واقف ہو جسکو حضرت حق مقتضی ہو (عبادت ذاتیہ سے مراد عبادت جمیع الاسماء والصفات کے اور ایسی عبادت اسی خلیفہ کے نشاۃ میں حاصل ہو سکتی ہے کذا فی شرح بالی آفندی یعنی فرشتوں کو نہ جمیع اسماء کا علم ہوا اور نہ اس کا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو ایسی عبادت مطلوب ہے جو جمیع اسماء کے ساتھ ہو اور اسکا حصول ایسی ہی نشاۃ جامعہ کے واسطہ سے ہو سکتا ہے نہ کہ فرشتوں کے آگے اس واقف نہ ہونے کا راز بتلاتے ہیں یعنی) اسلئے کہ ہر شخص حق تعالیٰ کی اتنی معرفت رکھتا جسکو اس شخص کی ذات مفید (اور مقتضی) ہو اور (چونکہ) ملئکہ کو آدم علیہ السلام کی جمعیّت حاصل تھی نہیں (اسلئے ملئکہ کی ذات ایسی ہی معرفت کو مقتضی ہونی جس میں جمیع اسماء کا علم ہو اور نہ اسکا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو عبادت ذاتیہ بالمعنی المذكور انفاً مطلوب ہے اسلئے وہ اس سے ناواقف رہی) اور نہ ملئکہ ان اسماء الہیہ پر واقف ہو جو ان ملئکہ کے ساتھ تھے اور جن اسماء کے اعتبار سے وہ حق تعالیٰ کی تسبیح اور تقدیس کرتے تھے (مطلب یہ کہ ان اسماء پر اس حیثیت سے مطلع نہیں ہوئے کہ وہ ہماری ساتھ باہم معنی خاص میں کہ ہم انہی کے مظاہر ہیں دوسرے اسماء کے مظاہر نہیں ورنہ نفس معرفت اسماء کی تو اگر حاصل نہوتی تو ان کے اعتبار سے تسبیح و تقدیس کیسے کرتے چنانچہ خود شیخ رحمہ نے اسی مقام پر اسکی تصریح کی ہے فنا ما یعرف احد من الحق الا ما تعطیہ ذاتہ) اور (آگے گویا اسی کی تفسیر ہو یعنی) ملئکہ کو یہ علم نہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے اسماء بھی ہیں کہ ان تک ان کا علم نہیں ہو چکا اسلئے ان اسماء کے اعتبار سے انھوں نے نہ اسکی تسبیح کی اور نہ تقدیس کی اور ایسا ہونا عجیب نہیں جو شخص کسی چیز کو بالکل نہ جانے اسکو اس نہ جاننے کا بھی علم نہیں ہوا کرتا چنانچہ جب عرضا در سوال اہم سے من وجہ علم ہوا اسوقت کہا لا علم لنا الا ما علمتنا پس ان ملئکہ پر واقعہ مذکور غالب ہوئی اور ان واقف کے حال نے آپ تسلط کیا پس انھوں نے اس نشاۃ خاصہ (موقوفہ لعدم الوقوف) کو اعتبار سے کم دیا اور

سیکھیں کہ ہم جس کمال کے ساتھ متصف اور اُس پر حاوی ہوں سکا قید کے ساتھ بھی دعویٰ نہ کریں
چہ جائیکہ ایسے اطلاق کے ساتھ دعویٰ کریں کہ جو وصف ہمارا نہ حال ہے اور نہ ہم کو اُس کا علم ہے
اس دعویٰ میں اُنکو بھی شامل کر لیں پھر نصیحت ہوں پس حق تعالیٰ کا اس قصہ کو تبلا دینا وہ چیز ہے
کہ حق تعالیٰ نے اُسکے ذریعہ سے اپنے اُن بندوں کو ادب سکھایا ہے جو مودب و راسخ اور خلیفہ
ہیں راسخ و اشارہ و عمل مانت مذکورہ آیت انا عرضنا الخ کی طرف اور خلیفہ سے انبیاء علی
فی الارض الخ کی طرف افسانہ شیخ رحمہ اللہ اس مقام میں حق جل و علی شانہ کی عظمت کا غلبہ معلوم ہوتا ہے
اسلئے ملکہ کے حق میں عنوان بیان قسے تیز ہو گیا جس میں مغذ و رہیں مگر محض کو لکھتے وقت تکلیف
ہوتی لیکن نقل کے درجہ میں بضرورت ترجمہ لکھنا پڑا دوسرے لوگ بلا ضرورت اس کو زبان سے بھی نقل نہ کریں
فرشتوں کی بڑی شان ہے انھیں کے حق میں ارشاد و بل عباد مکرہون لا یسبقونہ بالقول وھو یا موصو
یعلمون اور ارشاد و لا یعصون اللہ ما امرھم و یفعلون ما یؤمرون اور ارشاد و ھو ھو لا یفیطون
اور ارشاد و من عندہ لا یتکبرون عن عبادتہ و لا یتکبرون سبحون الیل والنھار لا
یفنزون باقی آدم علیہ السلام کو قصہ میں نئے اقوال سے علماء نے خشوہ کو مقابلہ میں نئے محال صحیح لائل
کے ساتھ بیان کئے ہیں اگر شوق ہو میری تفسیر دیکھ لینا بھی کافی ہوتی توجع الی الحکمۃ الا اھلہ
فتقول علم ان الامور الکلیۃ وان لم یکن لھا وجود فی عینھا فھو معقولۃ معلومۃ بلا شک فی
الذہن فھو باطنۃ لا تزول عن الوجود العینی و لھا حکم و لا اثر فی کل مالہ وجود عینی بل ھو
عینھا لا غیرھا اضی اعیان الموجودات العینیۃ ولم تنزل عن كونھا معقولۃ فی نفسھا
فھو الظاہر تمجید اعیان الموجودات کہا ہاں لباطنہ من حیث معقولیتھا فاستناد کل موجود
عینی لھذا الامور الکلیۃ الی لا یکن دفعھا عن العقل ولا یکن وجودھا فی العین وجوداً ثلثی
بدون ان تكون معقولۃ و سواء كان ذلك الموجود العینی موقفاً عن موقت و نسبتاً الموقت
و غیر الموقت الی هذا الامر الکلی المعقول نسبتاً و احدى غیران هذا الامر الکلی یجوز الیہ حکم
من الموجودات العینیۃ بحسب ما تطلبہم حقائق تلك الموجودات العینیۃ كنسبة العلم الى العالم الخویۃ
الی الخویۃ حقیقۃ معقولۃ و العلم حقیقۃ معقولۃ متمیزۃ عن الخبیثۃ کہا ان الخبیثۃ متمیزۃ عنہ ثم نقل
فوالحق تعالیٰ ان لہ علماً بوقوع الی العالم و نقول فی الملک ان لہ حیوۃ علم و ھو الخی العالم و نقول

فانسان ان له حیوة وعلما فهو الحق العالم وحقیقة العلم واحدة وحقیقة الحیوة واحدة ونسبتها
للعالم والحق نسبة واحدة ونقول فی علم الحق انه قديم وفي علم الانسان محدث فانظر الحال
الاضافه من الحكم فی هذه الحقیقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات
العينية فكم حکم العلم علی من قام به ان يقال فيه انه عالم كذلك حکم المصنوع علی العلم
بانه حادث فی حق الحادث قديم فی حق القديم فصالح واحد محکوم به ومحکوم علیه۔
(شروع فص میں ایجاد آدم علیہ السلام کی حکمت بیان کرنا شروع کی تھی جسکا حال جمالا یہ تھا کہ اپنا
مشاہدہ ایک منظر جامع میں مقصود تھا یہ مضمون اس قول تک منجر ہوا کہ ان آدم عین جبروت تبارک والہ
وہج تلك الصورة اور اس کے بعد یہاں تک قصہ ملکہ کے متعلق مضمون تھا جو بطور جملہ معترضہ کے آگیا تھا
اب یہی پہلا مضمون حکمت ایجاد آدم عود کرنا ہے جس سے پہلے بعض مقدمات میں پھر مقصود کا ذکر ہو گیا
ہے کہ) پھر ہم رجوع کرتے ہیں حکمت الہیہ مطرو (جو خلق انسان میں مودع ہے) پس کہتے ہیں کہ (اول) اس
(مقدمہ) کو جانو کہ (جو) ہو کلیہ (اعیان خارجیہ میں مشترک ہیں جسے علم و حیات و قدرت وغیرہ بالذات افعال کلی
والقرنیۃ علی هذا القید قولہ فیما بعد لا تزول من الوجود یعنی الخیال ہے) ہو کلیہ (کا وجود اگرچہ اپنی عین یعنی
خارج) میں نہیں ہے (چنانچہ ظاہر ہے) تب بھی ہمیں شک نہیں کہ وہ ذہن میں (ضرور) معقول معلوم ہیں یعنی
موجود فی الذہن ہیں) پس (کلی ہوئی حیثیت کے) باطن میں (کہ جبکا وجود خارج میں متمنع ہے لیکن بھیجی
وجود یعنی (یعنی خارجی) سے جدا نہیں ہوتے (یعنی اپنی معروضات کو ضمن میں موجود فی الخارج بھی ہیں یہی
ظاہر ہے) اور تمام (ان) موجودات خارجیہ میں (جو کہ ان کے معروضات ہیں) ان ہو کلیہ کا حکم اور اثر بھی
(چنانچہ علم کلی باوجود موجود فی الخارج ہونیکا اسکا اثر موجود خارجی میں یہ کہ جن جن موجودات میں مشترک
ان پر اس کے سبب حکم کیا جاوے گا کہ فلاں شخص عالم ہے) بلکہ (تاثیر و تاثر کو علاقہ سے بڑھکر وہ بالوجود یعنی
موجود خارجی (ایک اعتبار سے) ان ہو کلیہ کا عین ہوتا ہے غیر نہیں ہوتا چنانچہ موضوع و محمول میں اتحاد علاقہ
معلوم و معلوم ہے) اور مراد مالہ وجود یعنی سے موجودات خارجیہ کی ذات میں وہ (اس اعتبار سے وہ کلیات موجودات
خارجی بھی ہیں مگر باوجود اس طرح کے وجود خارجی کے) وہ ہو کلیہ اپنی ذات میں معقول (وجود فی الذہن) یعنی
ہونے سے بھی جدا نہیں ہوئی پس اعیان موجودات (کے ضمن میں باوجود جانے) کو اعتبار سے وہ ظاہر (یعنی موجود خارجی)
میں جیسا کہ معقول ہونیکا اعتبار سے وہ باطن (یعنی موجود فی الذہن) ہیں (جب ان ہو کلیہ کا اثر اور حکم موجودات

عینیہ میں ثابت ہے) پس (اس پر تفریع فرماتے ہیں کہ) ہر موجود خارجی کا استناد (اُس کے موصوف
بالکمال ہونے میں) ان ہی امور کلیہ کی طرف ہے (یعنی یہ امور کلیہ اپنے قیام اور تحقق میں تو ان موجودات
خارجیہ کے محتاج ہیں اور یہ موجودات خارجیہ اپنے انصاف بالکمالات میں کذا قال الجامی ان
امور کلیہ کے محتاج ہیں چنانچہ ظاہر ہے کہ زید موصوف بالعلم ہونے میں اسی علم کلی کے ایک حصہ کا
محتاج ہے کہ اُس کے عارض ہونے سے یہ عالم کہلایا و قولہ استناد مبتدأ والخبر مقدمی موجود و
قولہ ہذا الامور متعلق بالاستناد کذا قال بالی اخندی آگے صفت ہر امور کلیہ کی یعنی
جن کا رفع کرنا عقل سے ممکن نہیں (یعنی یہ ممکن نہیں کہ انکی صفت موجود فی الذہن کی زائل ہو کر
وہ موجود فی الخارج بنجاویں چنانچہ آگے عطف تفسیری کے طور پر فرماتے ہیں) اور ان کا وجود خارج
میں ایسی طور پر ممکن نہیں کہ جس کے سبب وہ معقول ہونے سے منفک ہو جاویں اور یہ استناد مذکور
تمام موجودات خارجیہ کو اپنے اوصاف کے اعتبار سے عام ہی خواہ وہ موجود خارجی ہوتے یا زمان
یا غیر موقت بالزمان (یعنی زمانی ہو یا غیر زمانی جیسے خود زمانہ جبکہ موجود محقق ہو تو ہم نہویا جو
حادث قبل حدوث زمان موجود ہو کیونکہ زمانہ کا اسبق علی جمیع الاحداث ہونا کسی دلیل سے ثابت
نہیں) اور (ہم نے جو اس حکم میں زمانی و غیر زمانی کو برابر کہا حال اسکا یہ ہے کہ) زمانی اور غیر زمانی
کی نسبت اس امر کلی معقول کی طرف ایک ہی سی نسبت ہے (چنانچہ ظاہر ہے یہاں تک اسکا بیان تھا
کہ بعض احکام کے ساتھ متصف ہونے میں ان امور کلیہ کا ان موجودات خارجیہ میں اثر اور حکم ہوتا ہے
اس سے وہم ہو سکتا تھا کہ شاید ان موجودات خارجیہ کا ان امور کلیہ میں ان کے کسی حکم کے ساتھ متصف
ہونے میں اثر نہوتا ہو اسلئے بطور استثناء منقطع معنی لکن استدراکیہ کے کہتے ہیں کہ) مگر یہ بات
بھی ہے کہ اس امر کلی کی طرف بھی کوئی کوئی حکم ان موجودات خارجیہ سے بحسب اُس کے کہ ان موجودات خارجیہ
کے حقائق اُسکو مقتضی ہوں (جیسے آگے آتا ہے کہ ذات حق قدم کو مقتضی ہے اور ذات انسان حادث
کو) راجع ہوتا ہے (یعنی جس طرح بعض احکام ان امور کلیہ کے واسطے سے موجودات خارجیہ کیلئے ثابت ہیں
اسی طرح بعض احکام ان موجودات خارجیہ کی واسطے سے ان امور کلیہ کیلئے ثابت ہیں آگے دونوں قسم کو احکام
کے ثابت ہونے کی مثال (یعنی) جیسے علم کی نسبت کجاوے عالم کی طرف اور حیوۃ کی حی کی طرف سو حیوۃ ایک
حقیقت (کلیہ) معقولہ ہے اور علم بھی ایک (دوسری) حقیقت (کلیہ) معقولہ ہے جو حیوۃ سے متمیز ہے جیسا

حیوۃ اس علم سے تمیز و آگے تطبیق مثلاً کی تفریب یعنی (بہر ہم حق تعالیٰ کی شان میں کہتی ہیں
کہ اس کے لئے علم و حیوۃ ثابت ہو پس وہی ہے عالم و اور فرشتے کی حق میں بھی لکھتے ہیں کہ اس کے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے
پس وہ بھی حق عالم ہے۔ اور انسان کے حق میں بھی کہتی ہیں کہ اس کے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے پس وہ بھی
حق عالم و اور حقیقت علم کی (سب جگہ ایک ہی) سو وہ امر کی مشترک ہوا اور اسی طرح حقیقت حیوۃ
کی ایک (وہ بھی امر کی مشترک ہوا) اور ان دونوں کی نسبت عالم اور حق کی طرف ایک ہی نسبت (یہ توضیح ہونی
اسکی کہ مثلاً حق اور عالم کے ساتھ موصوف ہونے میں امر کی مثلاً حیوۃ و علم کا اثر موجود خارجی میں ہوا) اور
آگے اس کے عکس کی توضیح ہے کہ ہم علم حق کے شان میں کہتی ہیں کہ وہ قدیم ہے اور علم انسان (و فرشتہ)
کے حق میں کہتی ہیں کہ وہ حادث ہے تو اسکی وجہ صرف یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسلئے اسکی صفت
علم پر قدم کا حکم کیا گیا اور فرشتہ اور انسان کی ذات حادث ہے اسلئے اسکی صفت علم پر حدوث کا حکم کیا
گیا۔ تو یہاں خود امر کی یعنی علم پر حدوث و قدم کا حکم ہوا اس حکم میں موصوف کی ذات امر کی میں
ہو اسی پر آگے تہذیب فرماتے ہیں (یعنی) سو خدا غور کر دے اس امر اور حکم میں جسکو اس صفت یعنی نسبت الوجود
العیین میں امر کی نے اس حقیقت معقولہ (علم و حیوۃ میں) مثلاً پیدا کر دیا فالحکم بیان لسانی ما حادثہ
اور وہ حکم حدوث و قدم کا ہے جو موجود خارجی کی ذات سے اس امر کی میں گیا) اور معقولات یعنی
ہو کلہ اور موجودات خارجی کو درمیان اس ربط خاص میں غور کر دے جس طرح علم نے (کہ امر کی ہے) اس
ذات الوجود فی الخارج پر جس کے ساتھ یہ علم قائم ہے حکم کیا کہ اس شخص کے حق میں یہ کہا جائے گا کہ وہ عالم ہے
(اور پانچ امر کی کافات ہیں) اسی طرح موصوف بالعلم نے (کہ ذات موجودہ فی الخارج ہی علم پر امر کی
ہے) یہ اثر کیا کہ وہ حادث میں دے گا ساتھ موصوف ہو گیا اور قدیم میں قدیم کو ساتھ موصوف ہو گیا۔
(اور ایسے ذات کا امر کی میں) پس (امر کی و موجود خارجی میں) ہر واحد محکوم بھی ہو گیا مادہ محکوم
علیہ بھی یہاں محکوم ہے کہ معنی مشہور مراد نہیں کیونکہ اس معنی کو اعتبار سے تو ذات کہیں بھی محکوم ہے
نہیں مثلاً علم حق پر ذات حق کے سبب قدم کا حکم کیا گیا تو ذات بال معنی اصطلاح محکوم یہ کہاں میں
بلکہ علم محکوم علیہ ہے اور قدم محکوم ہے نہ کہ ذات بلکہ یہ میں بارہبیت کی سلسلہ کی نہیں یعنی محکوم
بسبب انبات کو محکوم یہ کہا جاوے گا یعنی اس ذات کے سبب علم پر قدم کا حکم ہوا لہذا قال لجامی
فشیخ نے یہاں سے تہذیب شروع کی ہے دعویٰ وحدۃ الوجود کی مگر یہ موقوف اس پر ہے کہ ان امور کی

حقیقت کا اتحاد اول ثابت ہو جاوے سو ابھی یہ ثابت نہیں ممکن ہے کہ صفات واجب کی حقیقت اور ہوا و صفات ممکن کی اور ہوا و مفہوم کلی اُن کے لئے عرض عام ہوا اور اگر اس میں کشف کا دعویٰ کیا جاوے تو اتنی مشقت کی حاجت نہیں اصل مسئلہ ہی کو کشفی کہہ دیا جائے ہاں اگر تقریب الی الفہم کی مصلحت بیان کی جاوے تو دوسری بات معلوم ان ہیذہ الامور الکلیۃ و ان کانت معقولۃ فانہا معدّو فی العین موجودۃ فی الحکم کما محکوم علیہا اذ نسبت الی الموجود العینی فقیل حکم فی العیان الموجودۃ ولا تقبل التفصیل ولا التجزی فان ذلک محال علیہا فانہا بذاتہا فی کل موضع ہا کا لانسائیہ فی کل شخص من ہذا النوع الخاص لہ تفصیل و لہ تعدد بعد الاشیاء و لا بحت معقولۃ (یعنی ایک مقدمہ یہ تھا جو مذکور ہوا) اور (دوسرا مقدمہ یہ کہ گوان امور کلیہ موجودات خارجیہ میں ایسا ارتباط اور اتحاد من قبیل الاتحاد میں الموضوع للجمول و کراہیکہ احکام و دوسرے میں پہنچ جاتے ہیں جیسا مقدمہ اولیٰ میں بیان ہو لگے پھر بھی سب احکام نہیں پہنچتے جیسا انسائیہ اور زید و عمر میں یہی ارتباط ہے مگر باوجود اسکے زید و عمر کی تعدد و تجزی سے انسائیہ میں تجزی و تعدد نہیں ہوتا پس مقصود تو یہی مضمون ہے جو اس قول میں مذکور ہے ولا تقبل التفصیل ولا التجزی الخ مگر اوپر کے مضمون کو اجمالاً پھر عادیہ کیا تاکہ اس دوسرے مضمون کو اس پر مرتب و متفرع کیا جاوے پس ثانی میں کہ یہ بات معلوم ہے کہ امور کلیہ اگرچہ معقول (و موجود فی الذہن) ہیں پھر بھی وجود خارجی کی اعتبار سے معدوم ہیں (صرف موجودات خارجیہ پر حکم کرنے میں موجود ہیں) یعنی حیثیت ان کو موجود خارجیہ کا محکوم بننا یا جاتا ہے مثلاً زید عالم جیسا کہ وہ امور کلیہ محکوم علیہ بھی بنتے ہیں جبکہ ان کو کسی وجود خارجی کی طرف (اول) نسبت کر دیا جاوے (مثلاً علم کو زید کی طرف منسوب کیا اور زید حادث ہے تو زید کے تعلق سے اس حادث کا حکم علم زید میں چلا گیا پس علم کو حادث کا محکوم علیہ بنا دیا گیا اور قضیہ خاص ہوا کہ علم زید حادث خلاصہ بلکہ اصل میں تو اس امر کلی کی شان بوجہ موجود خارجی نہ ہونے کا اور جو دیش کے تابع ہونیکے محکوم بہ ہوئی ہوئی ہے لیکن جب موجود خارجی کیساتھ نسبت حاصل ہوئی ہے تبعا یہ بھی ایک گونہ وجود خارجی کا اکتساب کر لیتا ہے تو محکوم علیہ بھی بن جاتا ہے اور یہ سب پر بیان ہو چکے ہیں اعیان موجودہ کے ضمن درجیت ہیں امور کلیہ (اس) حکم کو قبول کر لیتے ہیں (جو اصل میں اس وجود یعنی کیلئے ثابت تھا جیسے اس قضیہ میں علم زید حادث زید کی صفت حادث کو علم نے بھی قبول کر لیا) اور

(با وجود بعض احکام کو قبول کر لینے کے کل احکام ثابتہ للوجودات الخارجیه کو یہ امور کلیہ قبول نہیں کرتے
 چنانچہ) یہ امور کلیہ تفصیل و تجزی کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ احکام (تجزی و تفصیل یعنی تعدد کے)
 اُن امور کلیہ پر محال ہیں کیونکہ وہ اپنی ذات (اور تمام حقیقت) کے ساتھ اپنے ہر موصوف میں متحقق ہیں
 (یہ نہیں کہ اس کا ایک جزو یا ایک فرد زید میں ہو اور ایک عمرو میں بلکہ زید میں بھی پوری انسانیت متحقق ہے
 اور عمرو میں بھی پوری ہی انسانیت ورنہ انسانیت امر مشترک فیما بینہم نہ رہی تو انکو مشقوف فی الحقیقہ نہ کہا
 جاوے گا اسی مثال کو فرماتے ہیں کہ) جیسے انسانیت کہ اس نوع خاص کے ہر شخص میں پائی جاتی ہے (مگر)
 نہ تعدد اشخاص سے منقسم ہوئی اور نہ متعدد ہوئی (کیونکہ یہ انقسام و تعدد احکام وجود خارجی سے
 ہیں) اور وہ (علی حالہا) ہر حال میں معقول (و موجود فی الذہن) ہی رہی ہے (اسلئے اس میں انقسام
 تعدد نہیں) و مجموعہ مقدمین کا حاصل یہ ہوا کہ امور بنیہ و حقیقیہ میں ایسا ارتباط ہے کہ ایک کے حکام
 دوسرے کیلئے ثابت ہو جاتے ہیں مگر پھر بھی کل احکام کا ثبوت ضروری نہیں بلکہ یاہ الفارق بھی دونوں
 میں رہتا ہے اس سے مقصود میں بھی کام لیں گے کہ اسی طرح واجب ممکن میں بھی باوجود شدہ ارتباط
 و اشتراک فی بعض الاحکام کے کل احکام میں اشتراک ضروری نہیں کہ اتحاد کا محذور لازم آئے اور نہ
 اس عدم اشتراک سے عدم اتحاد من کل الوجود لازم آئے کہ مسئلہ انکار کیا جائے پس اصطلاحی اتحاد بھی ہو اور
 سبانیہ بھی ہو ہی حاصل ہو مسئلہ کا ثمر وجہ عینیت اور من وجہ غیریت اور اصطلاحی کی قید سے بہت محذور آ
 مرفوع ہو گئے اب بڑی احتیاط اس اصطلاح کی تقریر اور تعبیر میں ہو ہی میں احتیاطی کرنے سے ضلال متوہ
 اور چونکہ حقیقت اسکی کشفی ہو اسلئے تعبیر نا کافی ہونے سے بے احتیاطی ہو ہی جاتی ہے و اذا کان الارتباط
 بین من له وجود عینی و بین من ليس له وجود عینی قد ثبت و منسباً علیہ فارتباط للموجودات
 بعضها ببعض اقرب ان یعقل لانہ علی کل حال بینہما جامع و هو الوجود العینی و ہذا لہ فاما
 شہ جامع و قد وجد الارتباط بعد الجمع فبالجامع اقوی و احق اور جب مقدم معلوم ہو
 اب مقصود سنو کہ جب ایسی چیزوں میں کہ جنکا وجود عینی ہو اور ایسی چیزوں میں جنکا وجود عینی نہیں ارتباط ثابت
 ہو یا حالانکہ یہ غیر موجودات عینیہ مذکورہ) نسبت عینیہ میں (کہ بدن اپنے موصوفات کے اُن کا وجود خارج
 میں نہیں قال الجامی وکانہ عبرین تغلیباً لذی العلم والفہم وقال فی فیہ والتانیث
 اما باعتبار المعنی او باعتبار الخبر وقال کون الامور الکلیۃ نسباً اما بناء علی کونہا منتسبۃ

الى الوجودات العينية ثابتة لها واما بناء على اخذ نسبة الكلية معها واما عديتها
 فلنسبة كليتها اه قلت لهما باعتبار نفي الوجود المستقل كما قال بالي لا وجود لها في الخارج
 بدون مصروفاتها مطلبك كحسب مطلق وجود مشترك في شيئين في رتباهما جنكا
 وجودهم في كليهما مطلبك كحسب مطلق وجود مشترك في شيئين في رتباهما جنكا
 (فاللهم في الموجودات للعهد) كيونك ان دونك في دريان توهر حال في ايك جامع (يايما جامع
 اوروه (جامع) وجود خارجي پر اور وہاں (یعنی امور کلیہ موجودات عینیہ میں) تو کوئی امر جامع (معتد بہ)
 بھی نہیں (لذا قال الجامي وقال ايضا) واما قيد بذلك لانه لا يوجد مفهوم ان لا وبتنه جامع
 واقلا لكان الوجود العقلي) اور (پھر) باوجود عدم جامع کے ارتباط یا گیا تو جامع کو ہوتے ہوئے
 تو (ارتباط) اتوی وراحتی پر (قال الجامي) وقد وجدنا ارتباط حال كونه متلبسا بعدم الجامع
 فبالجامع اي فلا ارتباط المتلبس بالجامع انما به بيان هو مقصود كاجمالا آگے تفصیلاً ہر بیت قول
 مقدمات اعتباری مقصود ہر اور مقصود آئندہ کے اعتبار سے یہ بھی مقدمہ ہی ولا شك ان الحدوث ثابت
 حدثه وافق له الحدوث احد ثلثا مكانه بنفسه فوجه من غيره فهو مرتبط بارتباط اتفاقا
 ولا بد ان يكون المستند اليه احب الوجود لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفقود هو الذي اعطى
 الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب اليه ما انتسب له لذاته كان واجبا له لما كان استنادا الى
 من ظهر عنه لذاته اقصى ان يكون على صورته فيما ينسب اليه من كل شيء من اسم وصفه
 ماعد الوجود الذاتي فان ذلك لا يصح في الحادث لان كان واجبا لوجوده ولكن وجوده بغيره لا
 بنفسه ثم لنعلم انه لما كان لا مر على ما قلناه من ظهوره بصورته احوالنا الله تعالى في العلم به
 النظر في الحادث وذكر انه ارادنا آياته فيه فاستدل لنا بنا عليه فيها وصفناه بوصف الاكتفاء
 ذلك الوصف الا الوجوب الذاتي الخاص فليعلمنا علمنا بنا ومناسبتنا اليه كلها نسبته اليها
 ورجت الاختيارات الا لاهية على المستند التراجيم اليها فوصف نفسه لنا بنا فاذا شهدنا
 نفوسنا واذا شهدنا شاهد نفس (یعنی سبب پر ثابت ہوا کہ مطلق موجودات میں اور خصوص میں
 خارجیہ میں باہم ارتباط ہوگا اور حق تعالیٰ کو ممکنات موجودہ کی ساتھ نفس وجود میں اور موجودات خارجیہ
 کی ساتھ وجود خارجی میں اشتراک ہے تو حق تعالیٰ کو سبب موجودات کی ساتھ بھی اور خصوص موجودات خارجیہ

کے ساتھ اور بھی قوی ارتباط ہوگا اول تو نفس جو وہی کے اعتبار سے جیسا اہر کے قول میں گذرا اور دوسرے
ایک اور وجہ سے بھی کہ ممکنات کو حق تعالیٰ کی طرف افتقار ہے اور ایک تیسری وجہ سے بھی کہ یہ موجودات منظر
ہیں حق تعالیٰ کی اسی کو صورت سے تعبیر کرینگے یہ دونوں جہیں اس قول میں کوہ میں بخلاف دوسری حالت
کے کہ ان میں ایک کا افتقار دوسری کی طرف لازم نہیں ہے اس سے خلق کا ارتباط حق تعالیٰ کے ساتھ
اور بھی قوی ہو گیا اور پھر تمام مخلوق میں انسان اور زیادہ کہ وہ منظر جامع و انعم ہے یہاں آخر نفس
مضمون کا یہی خلاصہ ہے پس فرماتے ہیں (اور اس میں کچھ بھی شک نہیں) یعنی یقینی امر ہے کہ محدث بفتح
الدا ل حادث یعنی اس کا افتقار اسے محدث کے لئے لدا ل کی طرف جس سے اس کو حادث کیا ثابت ہے کیونکہ
وہ محدث بفتح الدال اپنی ذات کی اعتبار سے ممکن ہے جس کی دونوں جہتیں جو اوہ عدم کی تساوی ہیں
وجود کی ترجیح کیلئے کسی مرجح کی ضرورت ہوگی اور وہ محدث ہے پس اس مکان کے سبب اس کا وجود
خود اس کی ذات سے ہوگا بلکہ اس کے غیر سے ہوگا پس حادث اس حادث کے ساتھ ارتباط افتقار کے
ساتھ مرتبط ہوگا اور بھی ضروری ہے کہ خود وہ مستند الیہ واجب الوجود لذاتہ اور وجود بالذات میں غنی
اور غیر منقطع ہوگا اور وہی واجب الوجود جس نے اس حادث کو بواسطہ اپنی ذات وجود و بامداد اس عطا وجود میں
کسی علت کا محتاج نہیں ہے نہ واجب بالذات کا افتقار الی غیر لازم آدیکھا اور یہ اس کے کمال کی منافی ہے اور
بہرہ کا واسطہ اس کے منافی نہیں کیونکہ وہ ذات کا غیر نہیں ہے اور اس کی تحقیق حق تعالیٰ عرفان حلقہ میں تحت
شعراے فرج ماہ حسن نے رخشان شام میں کی ہے پس ذات اس واجب لذاتہ کی طرف منتسب (اور مستند) کیا
گیا اور جب واجب اس ممکن کو اپنی ذات کے اعتبار سے مقتضی ہے جیسا ابھی بیان ہوا تو وہ ممکن اس واجب کے سبب
ہوگا یعنی واجب بالذات تو ہوگا مگر واجب غیر ہوگا اور وہ غیر واجب بالذات ہے اور نہ تخلف مقتضا کا مقتضی
سے لازم آدیکھا تو اقتضائے نہ ہوگا ہذا ور یہ مسئلہ مشہور مسلم ہے الشیء ما لم یجب لہ یوجد قال بالی
افند علی لا قضاء فیہا معنی الا عطاء لا بمعنی الا بجاہ کا قال الذی اعطى الوجود معنی الیہ
پس ایک تباہ ممکن کا واجب کے ساتھ اس افتقار سے سبب ہوا اور تباہ ارتباط اس وجہ سے کہ وہ ممکن اس کا منظر ہے چنانچہ
اس کا بیان ہے کہ جب اس ممکن کا استناد اس واجب کی طرف جس سے اس ممکن کا ظہور ہو رہا ہے جو اس واجب
کی ذات کے سبب تو یہ استناد اس کو بھی مقتضی ہوگا کہ وہ ممکن اس واجب کی صورت پر تمامائی نہ
استناد صفات کے اس واجب کی طرف منسوب جاتے ہیں بجز وجود ذاتی کے کہ یہ تو حادث کو حق میں منسوب

اگرچہ یہ بھی واجب الوجود ہے لیکن اس کا وجوب بالذات نہیں ہے اور حادث کا واجب کی صورت
 ہونا یہی تفسیر منظریت کی کذا قال شدنی اور یہ نہیں کہ صورت سمراؤ شکل ہو تعالیٰ اللہ عز و جل اور شیخ
 نے اس مقدمہ کی کہ استنادی لذات مقتضی ہر مستند کے صورت مستند الیہ پر ہو جو کوئی دلیل بیان نہیں
 کی اور نہ کوئی دلیل اس اقتضا کی سوچنے سے ظاہر ہوتی بہت پریشانی کے بعد تنا خیال میں آیا کہ شاید
 ظہر عنہ کے عنوان میں اس کی طرف اشارہ ہو تو قرار کی ہے کہ واجب کا اس وقت وجود کو مقتضی ہو بلکہ حقیقت میں
 اقتضا کی واجب کا ظہور اور یہ ہر کہ معلول سے علت کا وجود اور کمالات ہر ہر کہیں اور جو کہ یہ استناد محض ذات
 اقتضا سے ہے تو ذات کا ظہور ہو گا اور ذات واجب ملزم ہے اپنے تمام کمالات کیلئے حقیقت کا ظہور ہو گا
 تو اس کے جمیع کمالات کا بھی ظہور ہو گا پس اگر اس معلول میں وہ کمالات و صفات ہوں تو خاص کمالات کے ظاہر
 نہیں اس لئے ضروری کہ اس وقت میں سب کمالات ہوں تاکہ ان کے مشابہہ سے واجب کے کمالات کا علم ہو سکے
 بلکہ اس کے جہاں معلول کا استناد علت کی طرف کسی مزاج کے واسطے ہو ہاں معلول ظہور علت کا مطلقاً
 نہیں اس لئے اس کے جمیع کمالات کا معلول میں نا ضروری نہیں ہے اور جو ذاتی تو چونکہ محل میں اس کی قابلیت
 نہیں اس لئے اس کا تحقق معلول میں ضروری نہیں ہے بلکہ بھر علت کے کمال کا ظہور کیسے ہو گا تو یہ ظہور بواسطہ
 اقتضائے جو کہ ظاہری بانضمام دلائل استیاسیہ تسلسل کے ہو جاوے گا اور یا یوں کہا جاوے کہ اس کے وجوب
 اس کا وجوب ہر ہو جاوے گا پھر خصوصیت محل سے ایک جگہ بالذات کا اور جگہ بالذات کا حکم کر دیا جاوے گا۔
 جیسے اوپر مقدمہ اولیٰ میں کہا ہے نقول فی علم الحق انه قد اعم الی قولہ فالنظر الی ما حدثتہ ہذا
 من المحکم بلکہ اس پر نظر کرتے ہوئے تو وجوب کے استدلال کی بھی حاجت نہیں ہے اگر بالذات بالذات کے تقاضے
 کی بنا پر استناد کیا جاوے گا تو پھر تمام صفات علم حیوۃ و قدرت غیر الی مستثنیٰ لیا جاوے گا ضروری ہے کہ سب میں
 ہی فرق ہے پھر مشترک کو نہ سارہیگا۔ بعد تحریر مقام ہذا دوسری روز مقدمہ مذکورہ یعنی لمسا کان
 استناد الی من ظہر عند لذاتہ اقتضیٰ ان یکون علی صورتہ الخ کی دلیل شیخ کے مذاق پر
 دفعۃً قلب پر وارد ہوئی اور وہ موقوف ہے تین مقدموں پر جن میں پہلے مذکور ہو چکے کہ ما قد بہت علیہ
 فی صفتہ قولہ و لا مثلاً ان المحدث قد ثبت عندہ فی الخ ایک کہ حادث اور محدث میں امتیاز
 کہ ان دونوں میں جو مشترک ہے وہ کہ حادث کو محدث کی طرف اقتضائے اور تفسیر ابھی مذکور ہو
 وہ یکہ محدث کی صفات علت اس حادث کو وجود کی یعنی بطور ایجاب کے بلکہ اس طور سے کہ جب حادث

احداث کو وجود عطا فرمانا جاہا اپنی ذات سے ارتباط دیدیادہ اس ارتباط ہی سے موجود ہو گیا کوئی اور
حقیقت کو ایجاد کر کے اس حادث کو عطا نہیں کیگی پس ان مقدمات سے لازم آیا کہ محدث حادث
کے وجود کے لئے واسطہ فی العروض ہر اسی طرح جمیع کمالات میں ان ہی مقدموں سے ہی کیا جا
اور مبنی وحدۃ الوجود کا یہی ہر اور ہنوز اسمیں کلام ہر کیونکہ واسطہ فی الاثبات کا قوی حتمال تحقق ہر
اور واسطہ فی العروض میں ظاہر ہر کہ جو صفت واسطہ کی ہوگی بعینہ وہی ذی واسطہ کی طرف منسوب
ہوگی صرف بالذات وبالعرض کا فرق ہوگا۔ اسی طرح ذی واسطہ میں جس صفت کا علم ہوگا واسطہ
میں بھی اسکے وجود کا بطور استدلال کے علم ہوگا پس وجود فی الواسطہ علت ہوگی وجود فی ذی الواسطہ
کی اور وجود فی ذی الواسطہ دلیل ہوگی وجود فی الواسطہ کی اور یہی تعلق بین الواسطہ و ذی الواسطہ
مراد ہر یکون علی صہوتہ سے پس مقدمہ مذکورہ ثابت ہو گیا اور اگر اس پر صفات نقص حادث سلب نقص
کیا جاوے کہ محدث میں وہ کہاں ہیں جواب اس کا یہ ہر کہ اس کا منشاء بھی محدث کا کوئی کمال ہے مگر
فساد استعداد حادث کے سبب اسکی صورت بد لگتی جیسے مکر یا پنی میں آفتاب تجلی فرماتے تو آفتاب کا
قرص بھی اسمیں مکر نظر آدینگا تو وہ منظر کافساد ہر نہ کہ ظاہر کا مثلاً کیر صفت کمال ہر حق تعالیٰ کی اگر
حادث کی استعداد صلیح ہر صورت محمودہ اختیار کر لیا مثلاً اعداد دین کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا اور فساد
الاستعداد لوگوں میں انبیاء علیہم السلام کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا کہ کفر ہے و مقدمات بالا پر جو مقصود
کو بنا ز علی الابطاط الخاص المستلزم لسرایۃ الاحکام من بعض الموجودات الی بعض مرتب کیا ہر اسمیں
اس طرف بھی اشارہ ہر کہ جس طرح حقائق کلیہ معقولہ موجودات خارجیہ کا ارتباط اسکو مقتضی ہر کہ بعض
احکام ان حقائق سے ان موجودات میں جاتے ہیں جیسے علم حیوۃ کا اثر موجود خارجی میں یہ ہوا کہ اسکو
حی اور عالم کہنے لگے اور بعض احکام ان موجودات سے ان حقائق میں جاتے ہیں جیسے موجود کا اثر اس علم
حیات میں یہ ہوا کہ موجود کے حادث سے علم حیات کو حادث اور موجود کے قدم سے علم حیات کو قدیم ہر
لگے اسی طرح جب واجب ممکن میں اس سے زیادہ ارتباط ہر تو یہ ارتباط ہر اسی تعاکس احکام کو مقتضی ہر کہ
پس وجود واجب کے ممکن میں اثر جاوے گا کہ اس وجود واجب ممکن کو موجود کہیں گے جیسے حقائق کلیہ سے
موجودات کو حی اور عالم کہتے تھے اور ممکن سے وجود واجب پر یہ حکم کرینگے کہ جب ممکن پر بعد وجود کو ظہور
کا حکم کیا کیونکہ وہ پہلے مرتبہ عیان تکمیل تھا تو اس سے یہی حکم ظہور کا وجود واجب پر کیا جاوے گا کیونکہ وہ اس

پہلے باطن مجھض تھا اور اس سے افتقار واجب کا ذات و صفات میں ممکن کی طرف لازم نہیں آتا کہ اس کے
استحالة کی شیخ خود تصریح فرما رہے ہیں واجب کے صرف بعض افعال و اضافات کا توقف ممکن ہے لازم
آتا ہے سو وہ اس کی صفات نہیں و حادث ہیں اور انہیں کوئی محذور لازم نہیں اور قاعدہ عقلیہ ہے کہ کسی
شے پر کوئی حکم کسی خاص حیثیت سے کرنا حقیقت میں اس حیثیت پر حکم کرنا ہی پس یہ کہنا کہ حق تعالیٰ
کا کمال رازقیت کی حیثیت سے موقوف ہے وجود مزوق پر اس کے معنی یہ ہیں کہ رازق بالفعل ہونا
اس پر موقوف ہے تو اس توقف میں کسی اہل علم کو تو حش نہیں ہو سکتا چونکہ شیخ اس تقریر سے اس
کے ختم کے قریب کام لیں گے اس قول میں کہ **لَا تَلْكَ الْحَقَائِقُ الْمَعْقُولَةُ إِلَى آخِرِ الْأَشْعَارِ**

اس اشارہ پر متنبہ کر دیا گیا مولانا جامی نے اس عبارت کی شرح میں **لَا تَلْكَ انْ الْمَحْدَثِ قَدْ ثَبَتَ**
حَدَثُهُ وَافْتِقَارُهُ إِلَى مَحْدَثٍ إِلَى قَوْلِهِ وَبِجِبَالِ اسْتِثْنَاءِ کیا ہے اور پھر عبارت **لَا تَلْكَ الْحَقَائِقُ** کی شرح
میں اس اشارہ کا حوالہ بھی دیا ہے آگے تائید ہے اس منظریت کی از قبیل تائید المعقول بالنقول کے پس
فرماتے ہیں (پھر ہم کو جاننا چاہئے کہ جب واقعہ اس طرح ہے جیسا ہم نے کہا کہ حادث بصورت واجب ظاہر
ہوا ہے اسی واسطے حق تعالیٰ نے ہم کو علم بالواجب میں نظر فی الحادث کا حوالہ دیا ہے اور ذکر فرمایا ہے کہ
اس نے ہم کو اپنی آیات اس حادث میں دکھلائی ہیں (کہما قال تعالیٰ سنرکھما یا تئانی الا فاق
و فی انفسہما پس ہم نے اپنی ذات سے واجب پر استدلال کیا ہے (یہ تائید ہو گئی کہ حادث ظہور
واجب کا لگے تفریع ہے اس اشتراک فی الاوصاف پر جو اوپر مذکور تھا) پس ہم نے واجب کو کسی صفت کے
ساتھ موصوف نہیں کیا مگر وہ صفت ہمارے بھی ہے جو بذاتی کے جو خاص ہے حق تعالیٰ کیسا
پھر (اس پر بھی متفرع ہے) جب ہم نے واجب کو اپنی ذات کو (معرفت کا) آلہ و منشا بنا کر جانا (کذا قال الجامی
بنا باعتبار معنی الالیتہ و السببیۃ و منابا باعتبار معنی المنشائیۃ) تو ہم اس کی طرف تمام ان اوصاف
رکمال (کذا قال الجامی) کو منسوب کریں گے جس کو اپنی طرف نسبت کرتے ہیں (اور کمال کی قید اس لئے
لگائی کہ صفات نقص کو باوجود اپنی طرف نسبت کرنے کے اس کی طرف نسبت نہ کریں گے وہ اس کی ہی
مالعیت خصوصیت محل کی ہے جس طرح وجوب ذاتی کی نسبت ہماری ذات مانع ہے اور اگر اشتراک کے
مطلق رکھا جاوے جیسا کہ احقر نے وجوب ذاتی کے متعلق دوسری تقریر کی تھی تو یہاں یوں کہیں گے
کہ جب حادث ظہور ہے واجب کا تو واجب کی صفات کا ظہور ممکن میں ہونا چاہئے اور حادث کی سب

ع
نہ
الان
ذکر
نہ
نہ

صفات کا ظہور واجب میں ضروری نہیں پس ماوصفناہ بوصف میں عام ہو اور کل مانسبنا اللہ
 میں خاص ہو اور لفظ کل کو عام مخصوص البعض کہیں گے اور اسی (وصف نسبت) کے ساتھ اخبارات
 النبیہ ان حضرات کی زبانوں پر جو کہ ہماری طرف تر جان ہو کر تشریف لائے ہیں اور ہوئے ہیں پس اس نے
 اپنی ذات کو ہماری (بتلانیکی) لئے ہماری (صفات کی) ساتھ موصوف فرمایا ہو (پس لفظ بتلانیکی
 مجاز ہے مبالغہ اور مراد ان سے حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں چنانچہ بشمار نصوص میں اوصاف کثیرہ
 واجب کا حادث کیلئے اور بالعکس اثبات ہو سمع بصر علم ارادہ قدرت رحمت قرح ضحک ید وجہ بانی
 یہ ظاہر ہے کہ واجب میں اسکی شان کے مناسب اور حادث میں اسکی شان کے موافق انکا تحقق ہو اور یہی
 ظہور ذات اسماء و صفات و مظاہر کو نبیہ میں تشبیہ کہلاتا ہو اور مرتبہ ذات میں ان مظاہر سے تدریج
 کہلاتا ہو) پس (اس بنا پر) ہم جب حق تعالیٰ کا مشاہدہ کریں گے تو ہم نے اپنے نفوس کل بھی مشاہدہ کیا
 (کیونکہ ہماری حقیقت وہی صفات حق ہیں جو دوسرے مرتبہ میں ظاہر ہوئیں پس اس مشاہدہ کو یوں بھی
 کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے اپنے حقائق کا مشاہدہ کیا) اور (اسی طرح) جب حق تعالیٰ ہمارا مشاہدہ فرماتے ہیں تو
 اپنی ذات کا بھی مشاہدہ فرماتے ہیں (اسی توجیہ سے جو ابھی مذکور ہوئی) **ف** اور جاننا چاہئے کہ اس
 تقریر پر تمام عالم کا صورت حق پر ہونا لازم آتا ہے لعموم ما یقتضیہ المذکور فی قولہ ولما کان استنادہ
 الی منظر عندہ لذاتہ اقضی ان یکون علی صورہ تو پھر تمام صفات کمال کا ہر جزو عالم کیلئے
 ثبوت ضروری ہو اور یہ اولاً مشاہدہ و خلاف دوسرے منظر جامع ہونے میں انسان کی تخصیص رہی جواب
 اسکا وہ ہے جو اس قول کی شرح میں ہونا ناجائی نے فرمایا ہو ولذا قیل کل موجود متصف بالصفات
 السبع الکمالیۃ لکن ظہورہا بحسب استعدادہ و قابلیتہ ماہ قلت سائر الصفات تابع للصفات
 السبع فعمد الحکم جمیعہا اور انسان میں بالفعل سب کا ظہور ہو رہا ہو پس نفس انصاف سب میں مشترک اور
 بالفعل انسان کے ساتھ مختص اور جب حق تعالیٰ کو کسی مصلحت کیلئے منظور ہوتا ہو یا ہو گا وہ کالات جو دوسرے
 اجزاء عالم میں بالقوۃ مودع ہیں فعلیت کی طرف آجاتے ہیں یا آجاویں گے چنانچہ آیات احادیث میں قریبیت
 اور قیامت میں جمادات کا بولنا اور انبیاء کے اعجاز سے جمادات کا انکے امر کو امتثال کرنا وغیرہ مخصوص
 ہیں۔ آگے دفع دخل ہے کہ کلام مذکور سے کسی جاہل کو حق اور خلق میں اتحاد کا شبہ ہو سکتا تھا جو کہ الحاکم
 اسلئے آگے افراق کو بیان کرتے ہیں جیسا کہ مقدمہ ثانیہ کا بھی حامل ہی تھا پس فرماتے ہیں لا تشک

اتاکثیرون بالتمیص والنوع وانا وان کنا علی حقیقۃ واحدة فتمتعنا فاعلم قطعاً ان ثمر فاعلاً
تمیزت الاشخاص ببعضها عن بعض ولو لا ذلك ما كانت الکثرة فی الواحد فکذلك ایضاً وان
وصفتها بوصف به نفسه من جمیع الوجوه فلا بد من فارق ولیس الا افتقارنا الیه فی الوجوه
وتوقف وجودنا علیہ لا مکاننا وغناءه عن مثل ما افتقرنا الیه فی هذا صرح لہ لازلہ القدر
الذی انتفت عندہ الاولیۃ التي لها افتتاح الوجوه عن عدم فلا ینتسب الیہ الاولیۃ مع کونه
الاولی ولہذا قیل فیہ الآخر ولو كانت اولیۃ اولیۃ وجوہ التعلیل لم یصح ان یکون
الآخر للتعلیل لانه لا یمکن لان الیمکنات غیر متناہیۃ فلا یمکن ان یمکن ان یمکن ان یمکن
لرجوع الامر کلہ الیہ بعد نسبة ذلك الیہ فہو الآخر فی عین اولیۃ الاول فی عین آخر
اور ہم آئیں ذرا بھی شک نہیں کرتے (یعنی یقیناً جانتے ہیں) کہ ہم (کبھی) بالتمیص اور (کبھی) بالنوع
کثیر (ہوتے) ہیں (یعنی اگر حقیقت نوعیہ کے ساتھ تشخصات منضم ہو گئے تو کثیر بالتمیص ہو جاتے ہیں اور
اگر حقیقت جنسیہ کے ساتھ فصول منضم ہو گئے تو کثیر بالنوع ہو جاتے ہیں) اگرچہ ہم ایک ہی حقیقت
پر ہوتے ہیں (خواہ حقیقت نوعیہ خواہ حقیقت جنسیہ) جو ہم کو جامع ہوتی ہو پس (اس سے) ہم یقیناً
جانتے ہیں کہ یہاں (یعنی حقیقت واحدہ جامعہ میں) کوئی فارق (بھی) ہو جسکے سبب اشخاص یا
النوع ایک سے دوسرے ممتاز ہو جاتے ہیں اور اگر یہ فارق نہوتا تو (جنس یا نوع) واحد میں کثرت (النوع
یا اشخاص کی) نہونی پس اسی طرح یہاں بھی ہو کہ اگرچہ حق تعالیٰ نے ہم کو بھی تمام وجوہ سے (یعنی
قولیہ یا فعلیہ سے) لہذا قال الخامی) ان چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا ہے جسے اپنی کہ موصوف فرمایا ہے
پھر بھی کوئی فارق ضرور ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اس کے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اس پر موقوف
ہو جسکے ہم ممکن ہیں اور وہ اسی چیز سے غنی ہو جس میں ہم اس کے محتاج ہیں (یعنی وجود پس یہ فارق لازم ہے
ف دیکھئے شیخ پر ہمت رکھی عاتی ہے کہ وہ حق اور خلق کے درمیان عینیت محضہ کے قابل ہیں اس سے
بڑھ کر اسکے بطلان پر کیا نص ہوگی آگے اس عدم افتقار فی الوجود پر تفریع ہو یعنی) پس اسی (عدم افتقار
فی الوجود الی الموجد) کو سبب حق تعالیٰ کیلئے ازل و قدم (کا حکم) صحیح ہو جس (قدم) سے وہ اولیت
منتفی ہو جسکے لئے ابتداء وجود بعد عدم (السابق) ثابت ہو (یعنی ایک اولیت کی قسم یہ ہے کہ عدم کے بعد
اس شے کا وجود ہوا تو دوسری اشیا سے پہلے ہوا سو یہ اولیت حق تعالیٰ سے اور اسکی صفت قدم سے

ناجیہ

منتفی ہو کیونکہ ہمیں احتیاج الی اللہ لازم آتی ہے اور حقیقتاً ہی اس احتیاج سے منزہ ہو تو لازم ہے
ایسی اولیت منتفی ہو پس اسکی طرف اسکی اولیت منسوب کی جاوے گی یا وجود اسکے اول (یعنی دیگر) کے
کے (اور وہ معنی یہی ہیں کہ اس کا کوئی مبداء نہیں وہ خود سب کا مبداء ہے جیسا اوپر بیان ہوا کہ وہ
مبداء غنی ہے اور اسی کو (یعنی چونکہ اولیت بمعنی افتتاح وجود بعد العدم اس منتفی ہے) اسکی
شان میں آخر (بھی) کہا جاتا ہے (ورنہ اگر یہ اولیت ثابت ہوتی تو آخریت کا حکم صحیح نہ ہوتا کیونکہ آخر
کے معنی بنیابست تقابل یہ ہوتے جو سب کے اخیر میں موجود بعد العدم ہوا اور آخر کے اس مفہوم کا کوئی
مصدق ہی نہیں سی کو آگے فرماتے ہیں) اور اگر اسکی اولیت وجود تفسید کی سی اولیت ہوتی۔
(تفسید سے مراد قید بعد العدم) تو حق تعالیٰ مقید (یعنی ممکنات مقیدہ بالوجود بعد العدم) کا آخر
نہ ہوتا کیونکہ ممکن کا کوئی آخر ہی نہیں اسلئے کہ ممکنات (بڑی نص) غیر متناہی ہیں (یعنی لا لقیف
عند حد) اسلئے انکا کوئی آخر ہی نہیں (اور یہ شبہ کیا جائے کہ شاید کوئی ایسا ممکن ہو جو ممکنات
کے بعد پیدا ہوا اور اس کے بعد کچھ کوئی پیدا نہ ہو اور لاتناہی ممکنات کی جو مخصوص ہو معنی بقا ہو سکتی
جواب ہے کہ ایسا کوئی ممکن نہیں چنانچہ ثمرات جنان برابر الابدات کائے پیدا ہوتے ہیں گے
اگر ایسا کوئی ممکن ہو تو لازم آتا ہے کہ ثمرات جنان بعد اکل کے منقطع ہو جاویں ہو باطل بقولہ تعالیٰ
اکلھاد انھم الایۃ اور اس مقام پر اس معنی کے بطلان پر یہ مستقل دلیل قطع نظر و وجوب حق ہے ورنہ
خود وجوب ہی اس معنی کے بطلان کیلئے مستلزم ہے پس حق تعالیٰ اس معنی کو آخر بھی نہیں (اور وہ
جو آخر ہے تو اس وجہ سے ہے کہ سب امور بعد اسکے کہ ہماری طرف منسوب ہوں اسی کی طرف راجع ہوتے ہیں
(یعنی وہ سب کا منتہی ہے یعنی گو ہماری طرف اوصاف کی نسبت، مگر جیسا کہ مابالعرض کا مرجع مابالذات
ہوتا ہے اسی طرح مرجع سب کا وہی ہے پس اول کے معنی ہوئے مبداء اکل شئی اور آخر کے معنی ہوئے منتہی کل
شئی جیسے مابالذات کی شان ہوتی ہے مابالعرض کے اعتبار سے لگے اس پر تفریع ہے کہ جب اول و آخر کے
معنی ہوئے) تو وہ آخر ہے اپنی عین اولیت میں و رادل ہر اپنی عین آخریت میں (یعنی اسکی اولیت اسکی
آخریت کو مستلزم ہے اور اسکی آخریت اسکی اولیت کو مستلزم ہے وجہ یہ کہ محال اس اولیت و آخریت کا اسکے
اوصاف کا مابالذات ہونا ہے اور یہ مابالذات ہونا علت ہے مبداءیت و مرجعیت کی کما ذکر ہے دونوں معلول ہیں
علت واحدہ کو اور جس طرح علت و معلول میں تلازم ہوتا ہے اسی طرح علت واحدہ و معلول میں بھی تلازم ہوتا ہے

۵
افزون
نسخہ
آخر التفسیر
۱۲

کما ثبت فی محلف اور حدیث میں جہاں آخر کی تفسیر میں فلیس قبلک شیء ولیس بعدک شیء آیہ
 اگر قبلیت بعدیت کو مبدایت و مرجعیت پر جمول کر لیا جائے یعنی نہ آپکا کوئی مبداء ہو کیونکہ آپ ہی سب کا
 مبداء ہیں اور نہ آپکا کوئی مرجع ہو کیونکہ آپ ہی سب کا مرجع ہیں کچھ استبعاد نہیں جیسے تمام صفات حق کی تعبیر خصوص
 میں محاورات میں لکینی ہو اور حقائق اُن کے او میں جس طرح اسی حدیث میں ظاہر باطن کی تفسیر میں لکینی ہو
 شیء ولیس عنک شیء آیا ہو اور ہاں معنی متبادر مراد نہیں کیونکہ ظہور و لظون پر وہ فرع نہیں ہو سکتے بلکہ اظہر و
 البطن مراد ہیں لہذا خلاف متبادر میں اسی طرح بیان قبلیت و بعدیت میں احتمال ہو اور جاننا چاہو کہ شیخ کی
 طرف ایک قول بھی منسوب کہ یہ فناء عالم آخرت کو قائل ہیں ہاں اسکی نفی پر نص ہو بعد دفع شبہ اتحاد من
 کل الوجہ کے انسان کی نظریات تمام اصالات اور عالم کی مطلق منظریت بتعبیان فرماتے ہیں چنانچہ بعد بیان
 انسان کے یہ کہا ہو وہ کذا ہو فکل موجود من العالم بقدر ما تظلیح حقیقت ذلک الموجود لکن لیس
 لاحد مجموع ما الخلیفة الی پس فرماتے ہیں لکن تعلم ان الحق وصف نفسه بانه ظاهر و باطن فوجد العالم
 عالم غیب و شہادۃ لنداء الباطن بغیبنا و الظاهر شہادۃ تناء و وصف نفسه بالرضی و الغضب فوجد العالم
 ذل خوف و جہاد فغنا و غضب فخرجی رضنا و وصف نفسه بانه جمیل و ذوالجل فوجدنا علی صیۃ و
 انہ کذا جمیع ما ینسب الیہ تعا و سیمی بہ فخرجی ہاتین الصفتین بالیدین اللتین تو جہتا منہ علی
 خلق الانسان الکامل لکونہما لجامع لحقائق العالم و مفرداتہ پھر ہم کو جاننا چاہئے کہ حق تعالیٰ نے اپنی ذات
 کو اس طرح موصوف کیا ہو کہ وہ ظاہر ہو اور باطن ہو لکن اقال ہو لہذا و الاخر و الظاهر و الباطن اور انسان کو اپنی
 صفات کا مظہر تم بنانا تھا پس (اسکے) اُسے عالم کو ایجاد فرمایا عالم غیب کو بھی جسمین ہماری ارواح بھی ہیں
 اور عالم شہادت کو بھی جسمین ہماری اجساد بھی ہیں لکن اقال ہاں یعنی انسان کو دو جزو ہو کر کیا ایک ظاہر ایک باطن
 تاکہ ہم (اسکے ہم) باطن کو اپنی غیب (یعنی باطن) سے ادراک کریں در (اسکے ہم) ظاہر کو اپنی شہادت (یعنی ظاہر) سے
 ادراک کریں یعنی اپنی صفت باطن کو دیکھ کر اسکی صفت باطن کو سمجھیں در اسی طرح ظاہر کو بھی اور نظریات کی حکمت یہی
 معرفت ہما اور اتیر اس طرح بھی وہ مظہر حق تعا کا کہ (اسنے) اپنی ذات کو رضا اور غضب کے ساتھ موصوف کیا ہے
 (چنانچہ خصوص میں صریح ہے پس اُسے عالم کو (یعنی انسان کو) لکذا اقال ہاں) ذی خوف ذی رجا پیدا کیا تاکہ ہم اسکی
 غضب کے درمیان و اسکی رضا کی امید کریں (یعنی ہم میں اپنی غضب و رضا کو آثار پیدا کرو کیونکہ ہمارا خوف و غضب
 الہی کا اثر ہے اور ہماری رجا اسکی رضا کا اثر ہے) اور یہاں ظاہر ہو چکا کہ یوں فرماتے کہ ہم میں بھی صفت غضب و رضا

کی رکھی درستی بھی ہے کیونکہ ہم میں ان دو صفتوں کا وجود ظاہر ہو گا اسکو چھوڑ کر اپنے اندر خوف و جاہ ثابت کیا اشارہ اس طرف ہے کہ ظہور صفات حق کا دو طرح ہوتا ہے ایک اس طرح کہ وہی صفت ہمارا اندر ہو دوسرے اس طرح کہ اس صفت کا آثار ہوں کذا قال الجامی پس یہاں دل صورت تو ظاہر ہی تھی دوسری صورت پر بھی تنبیہ فرمادی اور اس نعمیم سے صد ہا اعتراض مسئلہ وجود پر سے مرتفع ہو گئی کیونکہ بہت سی صفات جو حق تعالیٰ کی ایسی ہیں کہ عبد میں نہیں ہیں بالعکس جو ظاہر ہے کہ بعض حکم مانع کہ سبب ظہور اول طریق سے نہیں ہوتا دوسرے طریق سے ہوتا ہے جیسے ذلت صفت عبد کی اور حق تعالیٰ اس منزہ ہے پھر کس صفت کا ظہور ہو گا جادو گنا کہ صفت نذل کا ظہور ہو گا اور نیز اسی طرح اپنے اپنے نفس کو اس کے ساتھ موصوف کیلئے کہ وہ صنایع جمال و رصا جلال ہے چنانچہ حدیث مرفوع میں کہ ان الله جمیل و اہ مسلم عن ابن مسعود اور قرآن میں کہ ذوالجلال و الاکرام (تو ان صفات کو ظہور کیلئے) ہم کو ہیبت پر ایاد کیا۔ (جو اثر ہے جلال کا) اور انس پر (پیدا کیا جو اثر ہے جمال کا پس اپنی ان صفات اس کے جلال و جمال پر استدلال کریں) اور اسی طرح تمامی وہ صفات (متقابلہ کذا قال الجامی بقرینۃ السباق و السباق) جو حق تعالیٰ کی طرف نسبت کی جاتی ہیں ان کے ساتھ وہی (یعنی موصوف) کیا جاتا ہے (جیسے ہادی اور مضل و معز و بذل و سبکو ہم میں بھی ایجاد کیا ہے خواہ با عیان نہا خواہ بآثار ہا تو انسان اس طرح منظر اتم ہوا کہ اسمیں صفات کا ظہور ہے بخلاف دوسری مخلوقات کو کہ یا محض صفات لطیفہ کا منظر ہیں جیسے ملک یا محض صفات قہریہ کا جیسے شیاطین یا دونوں کی منظریت میں ناقص ہیں جیسے باقی موجودات کو خلق بقید کو اس پر محمول کر کے اس دعویٰ کی تائید فرماتے ہیں یعنی) پس حق تعالیٰ نے ان ہی دو (متقابل) صفتوں کے جنہیں صفات متقابلہ کہیں کذا قال الجامی) یہ دیکھ کے ساتھ تعبیر فرمایا ہے جو حق تعالیٰ کی طرف سے انسان کا کل اقصیٰ واقعی لا احترازی سما کا ملا لکونہ منظر جامعاً) کی تخلیق پر متوجہ ہو میں کہونکہ یہی جامع ہے عالم کو حقائق (یعنی اعیان ثابۃ) اور مفردات (یعنی اعیان موجودہ) کا (اور یہ حقائق اور مفردات مجبوعہ منظر میں مجموعہ اسماء و صفات کے تو حاصل تعلیل کا یہ ہوا کہ یہی جامع ہے مجموعہ اسماء و صفات کا کذا قال الجامی و اصفاء قولہ حقائق العالم مفردات بقولہ التي ہی مظاہر جمیع الاسماء التي لیس عنہا بلا حظہ شمول معینین متقابلین لہا بالیدین ہذہ الاسماء انظارہ فیہا اربابا پس جب یہ جامع ہے تو اسکی تخلیق بھی سب اسماء سے متعلق ہوگی و یدین کے یہ معنی مجاز ہیں کذا قال الجامی اور اس کے یہ نقل کی حاجت نہیں جیسا دوسرے مفسرین نے بھی محض قواعد عربیہ شریعہ کی بنا پر دوسرے معانی مجازی سے اسکی تفسیر کی ہے چنانچہ بعض نے قدرت کی ہوا و تنبیہ کو تاکید پڑھ کر دل لگایا

ع
بہت
م
ص
۲۰

اور بعض نے نعمت کے ساتھ کی ہر اور نعمت دنیا و آخرت مراد لی ہر اور بعض نے شیخ کے قریب یہ
تفسیر کی ہر چنانچہ تفسیر یا نقد کے بعد کہا ہر وجہ نہایت بیکون خلک لا خذلہ ففعل دم فقد یصلہ
عند فعال ملکیت کا نہا من آثار الیہین فقد تصدیر منہ فعال حیونیتہ کا نہا من آثار الشمال کلوت
یدیہ سبحانہ یمن اہ کذا فی روح المعانی شیخ کی اس تقریر سے انسان کا منظر اتم ہونا اور واضح ہو گیا
اُسے بطور حجبہ معترضہ کے سپر ایک تفریع ہر اور اُس کے بعد پھر جمع ہر مضمون بالا کی طرف اس قول سے فیما جمع
اللہ تعالیٰ لا دم الخ پس فرماتے ہیں فالعالم شہادۃ والخلیفة غیبیہ لہذا یحجب السلطان ووصف
الحق نفسہ بالحجب الظلمانیۃ وھی الاجسام الطبیعیۃ والنورانیۃ وھی الارواح اللطیفۃ والاعمال
بیر کشف لطیف وھو عین الحجاب علی نفسہ فلا یدرک الحق ادراکہ نفسہ فلا ینزل فی حجاب
یرفع مع علمہ بانہ مقیم عن موجدہ بافتقارہ ولكن لا حظ لہ فی الوجوب لذلک الذی لو جوب الحق
فلا یدرکہ ابداً فلا ینزل الحق من ہذا الحیثیۃ غیر معلوم علم ذوق وشم وکذا لا قدم للحجاب
فی ذلک یعنی جب اوپر یہ ثابت ہوا کہ انسان جامع ہر حقائق و مفردات عالم کا تو معلوم ہوا کہ انسان اجمال
ان حقائق و مفردات کا اور یہ حقائق و مفردات تفصیل میں انسان کی اور ہر اجمال باطن ہوتا ہر اپنی تفصیل
کا اور ہر تفصیل صورت ہوتی ہر اپنے اجمال کی اور باطن غیب ہوتا ہر بمقابلہ صورت کے اور صورت شہاد ہوتی ہر
بمقابلہ باطن کے کذا قال الجامی پس (اس کے لازم آیا کہ) عالم (کل کمال بمقابلہ انسان) شہادت (اخلفہ
(یعنی انسان بحیثیت خلافت بمقابلہ عالم کے) غیب کے (وجہ قید کی ظاہر ہر کیونکہ یہ باطن باعتبار جامع
ہونیکے تھا اور یہی جامع ہونا بنا ہر خلافت کی وثر باعتبار نشاۃ عنصر کی یہ بھی عالم شہادت میں ہر
اور (اگے اسکی تائید ایک عادت ثانیہ ہے کہ) اسی واسطے سلطان حجاب میں رہتا ہر کہ اُس میں نسبت
عامہ شان خلافت کی زیادہ ہر اس لہر اُس میں غیب ہونیکا تقاضا زیادہ ہوتا ہر) اور (انسان باطن
مجبوبیت میں بھی حق تعالیٰ کا منظر ہے چنانچہ) حق تعالیٰ نے (اپنے رسول کی زبان پر) اپنی ذات کو
حجب ظلمانیۃ و نورانیۃ کو ساتھ موصوف فرمایا ہر (یعنی اپنے لئے حجب کو ثابت فرمایا ہر کا دی الطیرانی فی
الکبیر عن ابی عمرو سہل بن سعد مرفوعاً ان من اللہ عز وجل سبعین الف حجاب من نور وظلمہا لا تسمع
نفس شیئاً من حسن تلك الحجب لا زہقت کثر اعمال ص ۲۵۹ اور حجب ظلمانیۃ سے مراد (بطریق شاد
کے بطور دلالت کے لایا قولہ یا تسمع نفس شیئاً الخ عنہ) اجسام طبعیہ ہیں اور نورانیۃ سے مراد ارواح لطیفہ ہیں

فلیس بخلیفۃ علیہم فما صححت الخلافۃ الا لانا انسان الکامل فانشاء صورۃ الظاہرۃ من
حقائق العالم وصورۃ الشاخصۃ الباطنۃ علی صورۃ تعا وذلک قال فیہ کنت
معہ وصورۃ ما قال کنت عنہ لہذا ففرقت بین الصورتین (یہ رجوع ہے مضمون سابق
تخلیق آدم بالیدین کی طرف یعنی) پس اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کیلئے جو اپنے دونوں ہاتھوں کو
(انکی تخلیق میں) جمع فرمایا یہ جمع کرنا ان کو شرف دینے کیلئے تھا (جسکے ساتھ انکو مخصوص کرنا تھا)
اور اسی کو ابلیس سے ارشاد فرمایا تجھ کو اس امر سے کون مانع ہو گا کہ تو ایسی چیز کو سجدہ کرے جسکو میں نے
دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا ہے (یعنی جسکو میں نے اتنا بڑا شرف دیا تو اسکے سامنے سجدہ کیوں نہیں کرتا)
اور وہ جمع میں الیدین لآدم ہی تھا کہ آدم دونوں صورتوں کے جامع تھی صورۃ عالم کے بھی اور صورۃ
کے بھی صورۃ حق پر ہونیکا تو اوپر سے مقصود ہی بیان چلا آتا ہے اس قول سے وہاں اسنادہ الی
منظر عنہ لہذا اقتضیٰ ان یکون علی صورۃ اور صورۃ عالم پر ہونے کا ابھی چند سطر پہلے
اس قول میں بیان ہوا ہے لکنہ الجامع لحقائق العالم ومفرد اللہ فالعالم شہادۃ والخلیفۃ غیبیۃ
احقر کی شرح دیکھئے سے واضح ہوگا) اور یہی دونوں صورتیں یدین ہیں حق تعالیٰ (وجہ علاقہ یہ کہ یدین
تصرف کیا جاتا ہے اور حق تعالیٰ کے تصرف کا ظہور ان ہی سے ہے کیونکہ صفات حق فاعل ہیں اور
صفات اکوان قابل ہیں اور تصرف کی یہی دو شرطیں کذا قال الی والجامی بتغیر سیرا و ابلیس عالم
میں کلا یک ایسا جزو تھا جسکو جمعیت حاصل نہ تھی اور اسی جمعیت میں الصورتین کی سبب آدم علیہ السلام
خلیفہ ہوئی (کیونکہ خلیفہ کیلئے دونوں صورتوں کا جامع ہونا ضروری ہے صورۃ مستخلف یعنی حق تعالیٰ
بھی اور صورۃ مستخلف علیہ یعنی خلق بھی) پس اگر وہ اس شخص کی صورت پر ظاہر ہو جس نے اسکو خلیفہ
بنایا ہے جس چیز میں کہ خلیفہ بنایا ہے (یہ چیز عالم ہی یعنی جس نے اسکو عالم میں خلیفہ بنایا ہے اگر انکی صورت
پر ظاہر ہو) تب بھی وہ خلیفہ ہو (کیونکہ جب ہمیں خلیفہ بنانیوالے کی صفات ہوں تو وہ انکی نیابت
میں ایسے ہی تصرف کیسے کرے گا) اور (اسی طرح) اگر ہمیں تمامی وہ چیزیں ہوں جنکو وہ رعایا طلب کرتے ہیں
جس پر وہ اسلئے خلیفہ بنایا گیا ہے کہ ان سبک استناد اسی طرف ہر اسلئے ضروری ہوا کہ وہ ان تمام چیزوں
اہتمام کرے جنکی ان رعایا کو حاجت ہے چیز اسکو خلیفہ بنایا گیا ہے وہ (اگر ان کا اہتمام نہ کریں تو) وہ اہتمام
خلیفہ نہ ہوگا (آگے وان ہم یکن کی جزا قدر ہے بقرینہ والا فلیس بخلیفۃ علیہم یعنی ہمیں تمامی

یہ چیزیں نہیں تب بھی وہ اپنے خلیفہ نہوگا کیونکہ خلیفہ کا کام افاضہ ہے تو جن شیا کی افاضہ کی انکو حجت
ہو اگر خود وہ چیزیں ہی خلیفہ کے پاس نہ ہونگی تو وہ افاضہ کس چیز کا کر گیا اسلئے اسکا صورت خلق پر
بھی ہونا ضروری ہوا قال الحجامی لان استنادہا تعلیل للطلبی ذلك الطلب يقع منهم
لان استناد الرعايا الخ وقال قوله ولا ای وان لم یقم ادم بجمیع ما تحتاج الیه الرعايا واذا
كان ذلك في قوة قوله وان لم یکن فیہ جمیع ما تطلبه الرعايا كان كالتكرار له فاقصر الخ جاء على قوله
فلیس بخلیفۃ علیہم فلم یصرح بالخلاء فی الاول ۵ تو ثابت ہوا کہ خلیفہ کا جامع بین الصورتین ہونا ضروری
ہوا اور ایسا جامع انسان ہی تھا پس (اسلئے) خلافت صرف انسان کا مل ہی کیلئے نہرا اور نبوی
اکامل کی قید واقعی و معنی جامع چنانچہ پہلے بھی میں نے بتیہ کی ہے پس (اسکے خلیفہ بنائیں کی وجہ سے)
حق تعالیٰ نے اس انسان (کو اس طرح جامع بین الصورتین بنایا کہ اس کی ظاہری صورت کو تو عالم کے
حقائق یعنی ہوتی حقیقہ سے بنایا کہ افسر الحجامی حملا علی کونہ عطف تفسیر اور اسکی صورت باطنہ کو اپنی صورت پر
بنایا اور اسی واسطے اسکے حق میں (حدیث قدسی میں کافی مشکوٰۃ عن البخاری) فرمایا کنت سمعہ بصیرۃ کہ یہ دونی
صفیات باطنہ سے ہیں) اور یوں نہیں فرمایا کنت عینہ واذنہ (کہ یہ دونوں جوارح ظاہر سے ہیں) پس (اس عبارت
میں) دونوں صورتوں میں فرق فرمایا (کہ صورت باطنہ کو لئے صورت ظاہرہ کو نہیں لائی اس سے تائید ہوگی کہ انسان اپنے
باطن کے اعتبار سے صورت حق پر بھی دعویٰ تھا اور پرانہ صورت الباطنہ علی صورتہ تعالیٰ سوا اگر وہ عبارت
بھی ہوتی کہ فی الحدیث المذكور حیدۃ الی بیطشۃ وحرۃ الی عیشۃ ہا تب بھی صحیح ہوتی ہے نہ ہوتی
فی جمیع الموجود استکذ قال الحجامی وحملا علی التجوز علی ما قلنا لگے یہ بتلاتے ہیں کہ مطلق منظریت تمام
کیلئے حاصل ہو کہ نظریہ جامع انسان ہی کیساتھ مخصوص چنانچہ فرماتے ہیں ہکذا ہو فی کل موجود
من العالم بقدر ما تطلبہ حقیقۃ ذلك الموجود لکن لیس احد مجموعہ الخلیفۃ فہا فاز لا ہو بالجموع
ولا سیران الحق فی الموجودات بالصورتہا کان للعالم وجہ کہا اندلوا تلك الحقائق المعقولة الكلية
ما ظهر حکم فی الموجودات العينية و مرہنہ الحقیقۃ کان الافتقار من العالم الی الحق فی وجودہ شعری
فانکل مفتقر ما الکل مستغن + ہذا ہو الحق قد قلنا لا کفی + فان ذكرت غیبا لا افتقارہ + فقد
علمت الذی یقولنا نعمی + فانکل بالکل مرہو طفلیس لہ + عنہ انفصال خذ ما قلنا نعمی +
اور اسی طرح (یعنی جس طرح وہ انسان میں ظہور فرماتا ہے اسی طرح) وہ عالم کے ہر موجود میں (ظاہر ہے)

فہا فاز لا ہو بالجموع

بقدر اس (ظہور) کے کلاس موجود کی حقیقت اسکو (بلسان استعداد) طلب کر رہی ہے لیکن کسی کو وہ مجموعہ
 حال نہیں جو خلیفہ کو ہے اسلئے اسکو فز باخلافہ صرف اس مجموعہ سے ہوا (مگر نفس ظہور ہر موجود میں ہے) اور اگر حق تعالیٰ
 (کے وجود) کی سرایت تمام موجودات میں باعتبار ظہور کے نہوتی (پس سر بیان مجازاً بمعنی ظہور بالاحاطہ کہ ہے بمعنی
 حلول کذا قال بانی) تو عالم کا وجود بھی نہوتا جیسا (اور پر مقدمہ اولیٰ میں اس عبارت میں علم الامور الکلیہ
 وارہین لہا وجود فی عینہا القول فصار کل احد محکوماً بحکومہا علیہ بیان کیا گیا ہے کہ) اگر وہ
 حقائق معقولہ کلیہ علم و حیاہ وغیرہ) نہوتے تو موجودات خارجیہ میں کوئی حکم (مثل حق عالم) ظاہر نہوتا۔ (اور اس
 بہ کا استلزام اس مشبہ کیلئے اس عبارت کے کھوٹے بعد الی عبارت میں و اذا کان الارتباط بین من له حق
 عینی الی قولہ موجودۃ من غیرہ مع ایک اشارہ و گند چکا جسکو حق نے وہاں بنیل و بہت واضح لکھ دیا ہے
 مکرر ملاحظہ کر لیا جائے) اور (اسی تشبیہ کو مستلزم للحکم المذكور مع الاشارة الی بنابر کہتے ہیں کہ) اس حقیقت واقف
 کے سبب سے عالم کا افتقار اپنی وجود میں حق کی طرف ثابت ہے (جیسا کہ حق کا ظہور عالم پر موقوف ہے کام تقریر تحت
 قولہ و اذا کان الارتباط لا ینفک کے مضمون اشعار کی تفریع اسی تشبیہ کو مع الاشارة پر ہے پس فرماتے ہیں) مجموعہ
 اشعار پس (حق اور خلق میں) ایک سے کس کی طرف منتقل ہے (خلق تو وجود میں در حق ظہور میں در بند تشبیہ کو
 کی تقریر میں اسکی خوب تحقیق لکھ چکا ہے آگے تاکید ہے کہ) کوئی بھی (من کل الوجوہ ایک دوسری مستثنیٰ نہیں) افتقار
 مجازاً بمعنی مطلق توقف ربط کما قال فیما بعد فالکل بالکل مربوط الی ای حق بات ہی ہم اس طرح کہ چکا کہ کما یہ
 بھی نہیں کہتے پس اگر تو (بطور اعتراض کے) اسی غنی کا ذکر کرے کہ جسکو ذرا بھی احتیاج نہیں (مراویہ کہ تو حق تعالیٰ
 کو اس صفت کو ساتھ ذکر کر کے اس دعویٰ پر اعتراض کہے اس طرح سے کہ حق تعالیٰ یہ صفت عدم افتقار کی مستلزم ذات
 ہو پھر اس دعویٰ افتقار کے کیا معنی تو (ہم جواب دینا کہ) تو نے (ہمارے کلام شہور و مشہور فی المقام الآخر سی جان سنا میں
 معنی کو جو ہم اپنے اس قول سے مراد لیتے ہیں یعنی مرتبہ ظہور کے اعتبار سے توقف کا حکم کرتے ہیں) پس (حق و خلق میں
 سے) ہر ایک مربوط ہر ایک کے ساتھ پس کسی کو بھی کسی بالفعل) ہی تعلق نہیں مجھے حال کر اوجہ میں نے کہا ہے
 اور بالفعل اسلئے کہا کہ قبل تخلیق و بعد فنا کل یعلق خاصہ فی الحال یعنی ہر حق تعالیٰ نسبت
 فقط افتقار و نفی استغناء سے قلب کو تکلیف پہنچتی ہے کہ ظاہر ا معارضہ فی نفس اللہ الغنی و انتم الفقراء کا
 اس سے اچھی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازی نے اختیار کی ہے

۵
 اخذت نسخہ
 فنا فازانہ
 بالجمع علی
 ما جہا الجاہل
 پس

سایہ معشوق گرافاد بر عاشق چید
 بابا و محتاج بودیم اوجا مشتاق بود

آگے مابقی کا حال مع بعض فوائد مختصرہ بیان کر کے فرض کو ختم کرتے ہیں۔ فقہ علمت حکمت نشأۃ جسد آدم
اعنی صورۃ الظاہر وقد علمت نشأۃ روح آدم اعنی صورۃ الباطنۃ فہو الحق والخلق وقد علمت نشأۃ اللہ
وہی الجمع الذی علیہ استحق الخلافة فآدم ہوا النفس الواحدۃ الی خلق من ہا ہذا النوع الانسانی وهو
قوله تعالیٰ یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق من ہا زوجہا وبت من ہا رجالا
کثیرا ونساءً فقولہ اتقوا ربکم اجعلوا ما ظہر منکم وقایۃ لربکم واجعلوا ما بطن منکم وهو ربکم
وقایۃ لکم فان الامر ذم وحمدا فکونوا وقایۃ فی الذم واجعلوہ وقایۃ لکم فی الحمد فکونوا ایبا علیہ
ثم ان اللہ عز وجل طلعہ علی ما اودع فیہ وجعل خلک فی قبضتہ القبضۃ فیہا العالم ^{لقبضۃ} والآخری
الآخری غیرہا آدم وبنوہ وبنوہ مراتبہم فیہ علیما اطلعہ اللہ فی سر علی ما اودع فیہا الامام والاولی
الاکبر جعلت فیہ الکتاب عنہ ما حد لا ما وقفت علیہ فان ذلک لا یسعہ کتاب ولا العالم
الموجود الان فما شاہدہ ما نودعہ فیہ الکتاب کما حدک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حکمت
الہیۃ فی کلمۃ آدمیۃ وھو ہذا الباب ثم حکمت نقشیۃ فی کلمۃ شیثیۃ ثم حکمت سبوحیۃ فی
کلمۃ نوحیۃ ثم حکمت قدسیۃ فی کلمۃ ادرسیۃ ثم حکمت معیمیۃ فی کلمۃ ابراہیمیۃ ثم حکمت حنیۃ فی کلمۃ
ثم حکمت علیۃ فی کلمۃ اسماعیلیۃ ثم حکمت رحیمیۃ فی کلمۃ یعقوبیۃ ثم حکمت نوربۃ فی کلمۃ یوسفیۃ
ثم حکمت احدیۃ فی کلمۃ ہودیۃ ثم حکمت فالحیۃ فی کلمۃ صالحیۃ ثم حکمت قلبیۃ فی کلمۃ شعبیۃ
ثم حکمت ملکیتۃ فی کلمۃ لوطیۃ ثم حکمت قدسۃ فی کلمۃ عزیزیۃ ثم حکمت نبویۃ فی کلمۃ ^{علیسیۃ} ثم حکمت
ثم حکمت جہانیۃ فی کلمۃ سلیمانۃ ثم حکمت ہودیۃ فی کلمۃ داودیۃ ثم حکمت نفسیۃ فی کلمۃ ^{نفسیۃ} ثم حکمت غیبیۃ
ثم حکمت ایںاسیۃ فی کلمۃ الیاسیۃ ثم حکمت احسانیۃ فی کلمۃ لقمانیۃ ثم حکمت امامیۃ فی
کلمۃ ہارونیۃ ثم حکمت علویۃ فی کلمۃ موسویۃ ثم حکمت صمدیۃ فی کلمۃ خالدیۃ ثم حکمت فرجیۃ فی
کلمۃ محمدیۃ وفصل کل حکمت الکلمۃ الیہا فاقصر علی ما ذکرہ من ہذا الحكم فہذا الکتاب
علی حد ثابت فیہ الکتاب فامثلت ما رسمہ ووقفت عنہ ما حدک لورمت زیادۃ علی ذلک ما
استطعت فان الحضرة تمنع ذلک واللہ الموفق لا رب غیرہ پس تم کور تقریر سالیں سوا علمت نشأۃ
جسد آدم یعنی انکی صورت ظاہری کی معلوم ہو گئی (اور وہ حکمت اس کا نمونہ ہونا ہی حقائق عالم کیلئے)

اور نیز حکمت نشأۃ روح آدم یعنی انکی صورت باطنہ کی بھی معلوم ہو گئی (اور وہ حکمت اسکا منظر ہونا ہی
اسمار الہیہ کیلئے) پس وہ آدم (صورت حق بھی ہو اور صلت) خلق بھی ہو اور تم کو ان کے رتبہ (کس درجہ)
کی نشأۃ بھی معلوم ہو گئی اور وہ رتبہ (یعنی اس کا مدار) مجموعہ ہر (ان دونوں صورتوں کی) کہ وہ اسی مجموعہ
سبب خلافت کے مستحق ہوئے (اسی طرح ہر کہ مجموعہ کے ایک جزو کے سبب انکو مناسبت کی مستحق ہے اور
دوسرے جزو کے سبب مناسبت ہوئی مستحق علیہ ہر جیسا اور مفصل بیان ہو اخلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے
بیان تک خود مجموعہ کی حکمت بھی اور اس مجموعہ کے ہر جزو یعنی حید روح کی حکمت بھی معلوم ہو گئی
پس یہی آدم وہ ذات احد میں جن سے یہ نوع انسانی (یعنی بنی آدم) پیدا ہوئی اور یہی معنی ہیں اللہ تعالیٰ
کے اس قول کے یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منہ زجراً واثراً
منہما رجالاً کثیراً ونساءً (مطلب کہ یہی آدم کا منشا نوع انسانی ہونا اس آیت کی تفسیر ہے چنانچہ ظاہر
ہے اور چونکہ اس نفس واحد کا خلافت کیساتھ اختصاص معلوم ہوا اسلئے آیت میں اس کا ذکر ہونا گویا اسکی
خلافت کا ذکر ہونا ہی اور خلافت کے لوازم سے ہے کہ خلیفہ کا فعل ولوی فی ضمن البعض مستحق کی طرف
منسوب ہو وبالعکس جیسا اوپر اس قول میں صرح ہر فاما وصفناہ بصف الہ لنا ذلک الوصف
اور نسبنا الیہ کما نسبناہ الینا تو اسکا مقتضایہ تھا کہ جب آدم اولاً اور ہم ثانیاً خلیفہ ہیں تو حقیقتاً
کے افعال کو اپنی طرف اور اپنے افعال کو حق تعالیٰ کی طرف علی الاطلاق ولوی فی ضمن البعض
منسوب کر سکتے مگر ادب نے اس مطلق کو مقید کر دیا پس حق تعالیٰ کا تکلم ہونا کہ وہ واجب الادب ہے
گویا ذکر ہے ادب مقتضی تقیید نسبتہ الافعال کا اور بنی آدم کا مخاطب ہونا گویا ذکر ہے خلافت مقتضیہ
نسبتہ الافعال کا اس طرح پر اس مجموعہ پر اگلا مضمون متفرع ہو سکتا ہے اسلئے بطور تفریع کے فرماتے ہیں (یعنی)
حق تعالیٰ کا جو قول ہے اتقوا ربکم اسکے معنی (بطور اشارت کی) یہ ہیں کہ اپنی ظاہر کو (کہ وہ تمہاری
ذات ہے جسکے ظہور ہی ظہور ہوا ذات حق کا) اپنے رب کا وقایہ بناؤ (یعنی حق تعالیٰ کے جن افعال کا حق تعالیٰ
کی طرف نسبت کرنا مومن قبیح ہے گو واقع میں قبیح نہیں انکی اپنی طرف منسوب کرلو) اور اپنے باطن کو اور
وہ باطن تمہارا ہے (جسکے تم منظر ہوئے ہو) اپنا وقایہ بناؤ (یعنی تمہاری جو افعال حسن ہیں انکو حق تعالیٰ
کی طرف منسوب کر دو مثلاً ایک ضلال ہے ایک ہدایت ہے دونوں فعل حق تعالیٰ کے ہیں مگر ایک کا نسبت
کرنا مومن قبیح کو ہر حتی کہ معتزلہ نے اس نسبت کو باطل سمجھا پس اسکو یعنی اسکے اثر کو اپنی طرف منسوب کرلو

یعنی یوں کہو کہ حق تعالیٰ نے تو ہم کو ہدایت کی مگر ہم خود ہی اپنے جہل سے گمراہ ہوئے اور ہدایت کو انہی کی طرف منسوب رکھا اور مثلاً ضلال اور اہتداری دونوں فعل ہماری ہیں مگر ان میں جو حسن ہے اس کے معنی اس کے موثر کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کر دو یعنی یوں کہو کہ ہم کیا ہدایت پاتے حق تعالیٰ نے ہم کو ہدایت کی بلکہ فی الحدیث واللہ لولا اللہ ما اہتدینا کیونکہ امور (یعنی وہ) افعال جو من وجہ تمھاری طرف منسوب ہیں اور من وجہ حق تعالیٰ کی طرف درجہ اشریں یا موثر ہیں دو قسم ہیں محمود اور مذموم پس مذموم میں (و لایہما) تم اس کے وقایہ نجات اور محمود میں اس کو اپنا قیام بناؤ ایسا کرنے سے تم اہل دہل معرفت ہو گے (اباں معنی کی توجیہ نقلی کی اور مرتبہ کی تحقیق باقی ہے سو اس کے متعلق مولانا جامی کا کلام بہ نسبت دوسرے شارحین کو کافی ہے اس کو نقل کر دیتا ہوں

قال تقوا امر من الاتقاء بمعنی جعل الشئ وقایۃ شئ والشیئان ہرنا المخاطبون والامر تعالیٰ فان جعلت الشئ الاول مخاطبین۔ والشئ الثاني الرب لاحظت ضافۃ الوقایۃ الیہما کان المعنی اجعلوا انفسکم وقایۃ ربکم وان جعلت الشئ الاول الرب الشئ الثاني المخاطبون کان المعنی اجعلوا ربکم وقایۃ انفسکم فلہا کانت الایۃ تحتل المعینین جمعہما الشیئین کما هو ظہر فی آیات القرآنیۃ بالجمع بین جمیع المعانی المحتملۃ التي لا یمنع من ارادۃ ہما الشریع والعقل وقال وقایۃ لربکم ای التوقایۃ کما فی قولہ تعالیٰ خذوا حذرکم ای التوقایۃ خذوا حذرکم ای التوقایۃ ولا یخفی ما فیہ من البعد عن المنقول من معنی اتقوا غفۃ و ہدایۃ لعدم استعمال الاتقاء متعدیا الی مفعولین ولا بمعنی جعل الشئ وقایۃ شئ وانما هو الوقایۃ کما فی قولہ تعالیٰ قوا انفسکم و اہلیکم نارا واذا استعمال الاتقاء ہذا المعنی عدی بالماء کما فی التفسیر

وعن المنقول من امتناع الجمع بین معنی المشترك وعلل الشیئ ہم یقصد التفسیر بل مجرد التکتہ یاد فی مناسبتہ واللہ اعلم ف یہ تفسیر کسی درجہ کی ہو مگر اس سو یہ تو نہایت واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ شیخ کا مذاق اباحت کے کس قدر دور ہے جیسے آج کل کے قائلین حدۃ الوجود کو اس میں مبتلا ہو جاتے ہیں یعنی شیخ فقط اس بات کو ہی گوارا نہیں کرتے فکیف بالاباحتہ اس مقام پر مولانا جامی کی خوب تحقیق ہے فرماتے ہیں وکل واحد منہما کما یقتضیہ توحید الصفات والافعال مستند الی اللہ تعالیٰ لکن اسناد المذام الیہ قیل زکاء النفس طہارتھا وقوع فی الاباحتہ و بعد اساءۃ

الادب اہ اور یہی معنی ہیں قول حافظ شیرازی کے گناہ گر چہ بود اختیار با حافظ + تو در طریق
ادب کو ش کیس گناہ نیست + و قولہ بود اختیار رای فی مرتبہ التخلیق وان کان باختیار ما فی مرتبہ التخلیق
قولہ کیس گناہ نیست ای فی مرتبہ الکسب لمخصص التعلیم ان لا تذکر مرتبہ التخلیق صلا و کثف فی الذکر علی مرتبہ
الکسب آگے تہہ ہر بیان بعض کمالات آدم کا یعنی (پھر بعد عطائے خلافت) اللہ تعالیٰ نے آدم کو ان چیزوں
پر مطلع کیا جن کو انہیں امانت رکھا تھا اور اس امانت کو اپنی دونوں ٹھیکوں میں کیا۔ ایک ٹھیک میں تو تمام
عالم تھا اور دوسری ٹھیک میں آدم اور بنی آدم تھا اور ان بنی آدم کے مراتب کو آدم کے اندر ہر ٹھیک
حالت میں بیان فرمایا (اور اسی طرح عالم کے حقائق کو تفصیلاً بتلایا عبارت میں اسکی تصریح شاید
اس لئے کی ہو کہ علت مشترک ہی یعنی تاکہ محل اختلاف پر کافی نظر ہو جائے لتوقف التصرف علی النظر اولیوں
کہا جاوے کہ انسان جو جامع ہر حقائق کو ان کا پس ان کو مراتب پر اطلاع کرنیکے ضمن میں ان حقائق پر بھی اطلاع ہوگی
اور اشارہ معلوم ہوتا ہے اس حدیث کی طرف جس میں قبضہ کا ذکر آیا ہے جسکے الفاظ یہ ہیں فقال اللہ ویداہ مقبوضات
اختراہا ثبتت قال (آدم) اخترت عین رب وکلنا یدی بی عین مبارکہ تدریسطھا فاذا فیہا ادم
وذرہہ فقال یرب ما هؤلاء قال هؤلاء ذرہک الحدیث اور ذہ الترمذی فی باب لم یحق بنی التفسیر
ابن ہریرہ وغیرہ فی حدیث طویل اس حدیث میں شیخ کو دعویٰ کا ایک جزو تو مخصوص ہے کہ ایک ٹھیک میں آدم اور بنی آدم
تھا اور دوسرا جزو سکوت عنہ شیخ کو ذوق سے معلوم ہوا ہوگا اور سمیں کچھ بعد بھی نہیں کہونکہ خالی تو وہ بھی نہ تھی
اور ظاہر ہی ہے کہ سمیں مخلوقات تھی اور مخلوقات میں بعد آدم بنی آدم کو بقیہ عالم بجا پس ہی ہوگا واللہ اعلم اور حسب
حقتعالیٰ تو مجھ کو میرے باطن میں اس چیز پر مطلع کیا جسکو اس مقتدا والد اعظم (یعنی آدم) میں امانت رکھا تھا یعنی
آدم کے کمالات پر مجھ کو مطلع فرمایا) تو میں نے سمیں سے اس کتاب کے اندر اتنا ہی درج کیا جسکی میرے لئے حد مقرر کر دی گئی
تھی نہ وہ حسب میرے واقف بنایا گیا تھا (یعنی کمالات آدم کو سمیں میں نہ سمجھا جاوے) اس کتاب میں ذکر کیا
بلکہ خود میرے علوم متعلقہ آدم کو بھی مذکور فی کتاب میں نہ سمجھا جاوے) کیونکہ اس مقدار کو (کہ حسب میرے واقف کیا ہوگا)
نہ کوئی کتاب کی ہو سکتی ہے اور تمام عالم جو اوقت موجود ہے (وہ یہ کہ عالم الی ما لا یتناہی اسی مودع فی النشاء
الانسانیہ کی تفصیل ہے تو اس مودع کی تفصیل ہو قوت ہے ہر جزو عالم کی تفصیل پر اور غیر متناہی کی تفصیل کو عالم
متناہی کی ہو نہیں سکتا لہذا قال الجابی باقی یہ کہ پھر انکو زمانہ متناہی میں علوم غیر متناہیہ کیسے حاصل ہوگی سو ممکن ہے
کہ اجمالاً حاصل ہوئے ہوں مگر وہ اجمال ایسا ہو کہ اس سے تفصیل پر قدرت ہو جیسے کہ ہوا بود سلسلہ اعداد کو لا متناہی

ان کا اجمالی علم ایسا حاصل ہے کہ ہم تفصیل پر پوری قادر ہیں یعنی اگر ہم گنتا شروع کریں کر وٹون میں
میں بھی کبھی آگے گنتے سو عاجز نہ ہوں گے یہ بتلاتے ہیں کہ میرا مشاہدہ کچھ کمالات آدمی کیساتھ خاص نہیں
دوسرے غلام کا بھی مشاہدہ ہوا ہی پس (فرماتے ہیں کہ) جن علوم کا مجھ کو مشاہدہ ہوا ہے کہ جنکو ہم اس کتاب میں
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو صد مقرر فرمادینے کے موافق و ولایت رکھیں گے یہ علوم ہیں جنکی یہ فہرست ایک
حکمت نامیہ فی کلمۃ آدمیہ اور وہ یہی باب ہے اسکے بعد حکمت نقشبہ فی کلمۃ شیشیہ پھر فلاں پھر فلاں حکمت
پھر حکمت خرویدہ فی کلمۃ محمدیہ (ان حکم میں) ہر حکمت کا فص (یعنی محل انتقاش کذا قال الجامی جیسے وہ
معرّفہ فرسم اور حاصل ہوئی) وہ کلمہ (یعنی روح بنی کی) ہر جسکی طرف وہ حکمت منسوب کیگئی ہے (یہ نسبت
یا نسبت کا مدلول نہیں اس اعتبار سے تو خود کلمہ اس بنی کی طرف منسوب نہ کہ حکمت بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ حکمت
جس بنی کو نام سے معنون کیگئی ہے یعنی ہر حکمت کا موصوف ایک خاص بنی ہے جسکو وہ حکمت حاصل ہے اور ہر حکمو
اس حکمت کے متعلق کچھ علوم ملے ہیں جنکا فص یعنی خلاصہ ہم بیان کرینگے پس یہاں فص کے دوسرے معنی
ہیں اور اس فہرست میں جو حکمت کا مضنا اعتبار میں ہے اسکے اور معنی ہیں جیسا میں نے خطبہ کے ترجمہ میں ذکر
کیا ہے اور شاید اس جملہ سے یہ مقصود ہو کہ یہ علوم اولاً اس بنی کو حاصل ہوئے ہیں اور دراثہ دوسروں کو جب
علوم ان کمالات کے متعلق ہیں اور وہ کمالات صفات ہیں ان کے اور نفس کو اپنی صفات کا علم حضوی
ہوتا ہے پس غیبت ان علوم کی ان سے جائز نہیں اور گو نفس علم مستلزم تفصیل کو نہیں مگر بقدر کو مستلزم
مقصود بھی وہی ہے باقی تفصیل نہ وہ مقصود ہے نہ وہ مستلزم تفصیل کو ہے کہ سیانی انشاء اللہ تعالیٰ
فی الفصل الشیشی فلا یرحصول التفصیل للشیخ و حصول الاجمال للابنیاہ عم پس میں نے (ان علوم غیر متناہ
میں سے) صرف ان ہی پر التفکیا ہے جنکو میں نے اس کتاب میں ذکر کیا ہے یعنی اسی مقدار کی حد پر التفکیا ہے
جو ام الکتاب میں میری لکھنے کی حد ثابت ہو چکی تھی (ثبت فی ام الکتاب ظاہر ہے کہ ہر واقعہ کی بنا ہی پس
میں نے اسی کا استمال کیا جو عالم مثال میں) میری لئے تم کیگئی اور اسی پر توقف کر دیا جو میرے لئے مقرر
کیگئی اور اگر میں سپر زیادتی کا قصد بھی کرتا تو اسپر قادر نہ ہوتا کیونکہ اس سے حضرت علیہ (کامرتبہ) مانع تھا جیسا
اور کیا ہے علی حد ثابت فی ام الکتاب) اور اللہ تعالیٰ توفیق دینے والا ہے اسکے سوا کوئی رب ہی نہیں کہ
علوم و اعمال میں تربیت فرمائے) ف خلاصہ اس فص کا یہ ہوا کہ حضرت آج علیہ السلام کو جو صفت منظریت جامعہ
کی دی حکمت اسمیں ان کا استخلاف تھا۔

۱۱
اشارہ الی کون
من البیان
ع
اشارہ الی کون
ع
ع
من علی مدار

فصل الاول

الحل لا فوق لعقد فصوص الحکم

بعد الحمد والصلوة جب حق فصوص الحکم کے باب اول کی شرح لکھ چکا تو خیال ہوا کہ گو کتاب متر
قابل شرح ہو لیکن جو اصلی مقصود اس شرح سے کہ شیخ کے کلام میں جو غلط فہمی ہوتی ہے اسکی
مفرت لوگوں کو بچایا جاوے چنانچہ اس شرح کے خطبہ میں اس مقصود کی تفصیل مذکور ہے
اور ظاہر ہے کہ یہ مفرت گویا ایک درجہ میں تمام کتاب کو عام ہو مگر بین درجہ میں تمام کتاب کو عام نہیں
صرف بعض خاص مقامات کے ساتھ مخصوص ہو تو ضروری اکل ہو نہیں اس لیے مقامات کا اقدم
ہونا ثابت ہوا اور کتاب چونکہ بڑی تھی اسلئے احتمال ہوا کہ اگر کسی خاص عارض کے سبب پوری کتاب
کی شرح کی نوبت نہ آئی تو ان مقامات کی غیر حل شدہ رہ جانے سے اصلی مقصود فوت ہو جاوے گا
اسلئے مصحح معلوم ہوا کہ حل میں انکی تقدیم کر دی جاوے پھر اگر وقت ملا تو بقیہ کتاب بالترتیب
محض نافع ہونے کی حیثیت سے نہ کہ مقصود مذکور کی تحصیل کی حیثیت سے حل کر دیا ونگی قد اصلی
مقصود تو حاصل ہو جاوے گا اسلئے اس وقت علی الترتیب شرح کو ملتوی کر کے خاص ایسے مقامات پر
لکھا جاتا ہو اور ان مباحث کو بعنوان مقامات ہی تعبیر کیا جاتا ہو اور نام اسکا **الحل لا فوق**
لعقد فصوص الحکم رکھا جاتا ہو اور ہر مقام کی بحث کو ابجاث مستقل قرار دیکر ان کو
بھی خاص خاص القاب ملقب کیا جاتا ہے پس وہ مقامات اس رسالہ کے اجزاء ہیں ومن
الله التوفیق وبیضاء اذیة التحقيق۔

مقام اول فصل آدم کے آخر میں حق تعالیٰ کے لئے اس شعریں فالکل مفتقرنا الکل
مستغنی افتقار الی العالم کا دعویٰ کیا ہو جو مرد و بالنص ہو حل اسکا اسکی شرح میں ہو چکا ہو
اور اس فص کا نام بھی مستقل قرار یا حکما تھا اس لئے اس جزو متعلق افتقار کا نام جدا نہیں رکھا گیا
مقام ثانی ملقب ببلوغ الغایة فی تحقیق خاتم الولاية فص شیشی میں حضرات انبیاء علیہم
السلام کو ایک لی سے جسکو خاتم الاولیاء سے ملقب کیا ہے مقتبس و مستقید بتلایا ہو اسکا جواب
اس عبارت کے حل کرتے سے ہو جاوے گا پس اس عبارت کو بقدر ضرورت مع حل کے
نقل کرتا ہوں۔

فنقول ان الاعطيات اذا ذاتية او اسمائية فاما المنه والهيئات والعطايا الذاتية فلا
تكون ابدا الا عن تجل لهي والتجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلي
له غير ذلك لا يكون ابدا فاذا التجلى له ما رأى خصوصيته فمراة الحق ما رأى الحق لا يمكن ان يراه علمه انه ملك
صورته الا فيه كالمراة في الشاهد اذا رايت الصور او صورتك فيها لا تراها مع علمك
انك ما رايت الصور او صورتك الا فيها فايرز الله ذلك مثلا نصيب لتجليه الذاتي
ليعلم المتجلي له انه ما رآه ومأمته مثال قرب ولا اشبه بالرؤية والتجلي من هذا
واجهد في نفسك عند ما ترى الصورة في المراة ان ترى جرم المراة لا تراها ابدا البتة
حتى ان بعض من ادرك مثل هذا في صور المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية حجاب
بين بصير الراى وبين المراة هذا اعظم ما قدر عليه من العلم والامر كما قلناه وذهبنا
اليه وقد بينا هذا في الفتوحات المكية واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي فوقها غاية
في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدج فيها
هو ثمه اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مراتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته
في رؤية اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه فاختلط الامر وابتهم
فمننا من جهل في علمه فقال والعجز عن درك الادراك ادراك ومننا من علم فلم يقل
بمثل هذا وهو اعلى القول بل اعطاه العلم السكوت كما اعطاه العجز وهذا هو اعلى
عالم بالله وليس هذا العلم بلا صالة الاختاتم الرسل وخاتم الاولياء وما يراه
احد من الانبياء والرسل الا من مشكوة الرسول لخاتم ولا يراه احد من الاولياء
الا من مشكوة الولي لخاتم حتى ان الرسل لا يرونه متى روه الا من مشكوة خاتم الاولياء
فان الرسالت والنبوة اعني نبوة التشريع ورسالتة تنقطعان والولاية لا تنقطع ابدا
فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوة خاتم الاولياء فكيف
من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعيا في الحكم لما جاء به خاتم
الرسل من التشريع فذلك لا يقدح في مقامه ولا ينافي ما ذهبنا اليه فانه من
وجه يكون انزل كما انه من وجه يكون اعلى وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما لو يد

اذهبنا اليه في فضل عمر في اسارى بدار بالحكم فيهم وفي تابير النخل فيها يلزم الكامل ان
 يكون له التقدم في كل شئ وفي كل مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم في رتب العلم بالله هنالك
 مطلبهم وما حوادث الاكوان فلا تعلق لخواطهم بها فتحقق ما ذكرناه ولما مثل النبي صلى الله
 عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة واحدة وكان صلى الله
 عليه وسلم تلك اللبنة غير انه صلى الله عليه وسلم لا يراها الا كما قال لبنة واحدة واما
 خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرويا فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ويرى في الحائط موضع لبنتين اللبن من ذهب فضة فيرى اللبنتين اللتين تنقص
 الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة ذهب ولبنة فضة فلا بد ان يرى نفسه تنطبع في موضع
 تينك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط والسبب المحجب
 لكونه راء اللبنتين انه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضية
 وهو ظاهرة وما يتبعه فيه من الاحكام كما هو اخذ عن الله في السر وهو بالصورة
 الظاهرة متبع فيه لانه يرى الامر على ما هو عليه فلا بد ان يراه هكذا وهو موضع
 اللبنة الذهبية في الباطن فانه اخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي
 يوحى به الى الرسول فان فهمت ما اشرت به فقد حصل لك العلم النافع فكل بنى من
 لدن اثم الى اخيرنى ما منهم احد ياخذ الا من مشكوة خاتم النبيين وان تخرج وجود
 طينته فانه بحقيقته موجود وهو قوله كنت نبيا وادم بين الباء والطين وغيره
 من الانبياء ما كان نبيا الا حين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان وليا وادم بين الباء
 والطين وغيره من الاولياء ما كان وليا الا بعد تحصيله شرائط الولاية من الاخلاق
 الالهية في الانتصاف بها من كون الله سمي بالولي الحميد فخاتم الرسل من حيث ولايته
 نسبتته مع الختم للولاية نسبة الانبياء والرسل معه فانه الولي الرسول النبي وخاتم
 الاولياء الولي الوارث الاخذ عن الاصل المشاهد للتراتب وهو حسنة مرجست
 خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة وسيد ولد ادم في فتح باب الشفاعة
 فعين حالا خاصا ما علم وفي هذه الحال الخاص تقدم على الاسماء الالهية فان اوجز

ما شفع عند المنتقم فی اهل البلاء الا بعد شفاعته الشافعين ففاز محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی السیادة فی هذا المقام الخاص فمن فهم المراتب والمقامات لم یعیر علیہ قبول مثل هذا الکلام یعنی عطیات الہیہ دو قسم کے ہیں ایک ذاتیہ دوسرا سمانیہ (ذاتیہ سے مراد وہ جن کا نشا تجلی جمیع اسماء الہیہ کی ہوا تمہیں کسی خاص صفت یا اسم کی خصوصیت نہوا اور اسمانیہ وہ جن کا نشا کفلی صفت یا اسم کی تجلی ہو کذا قال الحامی جیسے وسیع رزق و بایہ تجلی اسم واسع کی ہر کبھی تنگی کے ساتھ دیا یہ تجلی اسم حکیم کی ہر کذا فی الفصوص اور ذاتی جیسے نعمت وجود کہ جمیع اسماء کی تجلی کا فیض ہوا اور یہاں ذاتی سے مراد وہ نہیں ہر جس کا نشا محض ذات ہو جسکو فیض اقدس کہتے ہیں بلکہ یہ تجلی فیض مقدس کی ہر کذا قال بالی آفندی اسکو صطلاحاً ذاتی کہہ دیا چونکہ تمہیں کسی اسم کی خصوصیت نہیں) سو عطا یا ذاتیہ (از قبیل علوم و معارف کذا قال الحامی فاللام للعہد) ہمیشہ تجلی الہی سے ہوتی ہیں (تجلی الہی سے مراد تجلی حضرت اسم جامع جمیع صفات و اسماء کذا قال الحامی) اور یہ تجلی ذاتی ہمیشہ استعداد تجلی لہ کی صورت پر ہوتی ہے (یعنی ایسی صورت پر ہوتی ہے جسکو تجلی لہ کی استعداد مقتضی ہو کذا قال بالی آفندی جب یہ بات ہے) تو (اس صورت میں) متجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی اور حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا (مطلبت کہ ظاہر تو معلوم ہوتا ہے کہ اس تجلی کے وقت عین تجلی لہ نے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہے لیکن واقع میں اس نے حق کا مشاہدہ نہیں کیا اپنا مشاہدہ کیا ہے کیونکہ یہ تجلی جب متجلی لہ کی استعداد کی موافق ہوتی ہے تو اس تجلی کے علم سے اپنی استعداد کی صورت کا مشاہدہ ہوا اور چونکہ ذریعہ اس مشاہدہ کا تجلی حق ہوتی اور ذریعہ مشاہدہ آئینہ ہوتا ہے تو حق تعالیٰ کو یا اس مشاہدہ کے لئے آئینہ ہوا یہی معنی ہیں اس قول کے کہ متجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی حق کو نہیں دیکھا) اور ممکن بھی نہیں کہ باوجود اس بات کے علم کہ اس متجلی لہ نے اپنی صورت کو صرف (آئینہ) حق میں دیکھا ہے (جیسا کہ ابھی بیان ہوا تو باوجود اس امر کے جاننے کے ممکن بھی نہیں کہ حق کو دیکھ سکے) (وجہ یہ کہ مشاہدہ میں التفات ایک طرف ہوتا ہے تو جب ایک حیثیت خاص ہو اپنا مشاہدہ کر رہا ہو تو اس وقت حق کا مشاہدہ کیسے ہوگا) جیسا آئینہ ہر محسوس چیزوں میں جب تم تمہیں دوسری صورتوں کو یا اپنی صورت کو دیکھتے ہو تو اس آئینہ کو اس وقت نہیں دیکھتے جس وقت کہ تم کو اس کا علم ہوتا ہے کہ تم نے دوسری صورتوں کو

یا اپنی صورت کو اس آئینہ ہی میں دیکھا ہو (اس وقت آئینہ کی طرف توجہ نہیں ہوتی اور بلا توجہ
مشاہدہ نامہ نہیں ہے) پس اللہ تعالیٰ نے اس (آئینہ کو) بطور پڑھایا کہ اس کو اپنی تجلی ذاتی کی
ایک مثال قائم کر دیا تاکہ تجلی نہ کو معلوم ہو جاوے کہ اس نے حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا اور اس مقام
پر کوئی مثال جو اقرب اور رویت و تجلی (ذاتی کذا قال الحامی) کے ساتھ مشابہ ہو اس مثال
سے بڑھ کر نہیں (اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تجلی غیر ذاتی یعنی تجلی اسمائی میں حق کا مشاہدہ
نامہ ہو جاتا ہے بلکہ یہ حکم تو مشترک ہے بوجہ اشتراک علت کے اور وہ علت دو مشاہدوں کا جمع ہو سکتا
پس تخصیص ذکر کی تخصیص حکم کے لئے نہیں ہے بلکہ تجلی اسمائی میں چونکہ تجلی جامع نہیں ہے
وہاں مشاہدہ نامہ حق کا احتمال پہلے ہی سے نہیں تجلی ذاتی میں جس کا احتمال تھا اس لئے اس کی نفی کر دی
ہذا مذقت واللہ اعلم) اور (اگر اس مثال کے انطباق میں کوئی مشابہ ہو تو) جس وقت تم صورت کو
آئینہ میں دیکھتے ہو تو اپنی ذات میں کوشش کر لو کہ تم آئینہ کا جرم دیکھ سکو قطعاً نہ دیکھ سکو گے
(ہاں صورت سے نگاہ ہٹا لو اور آئینہ کی طرف خوب نظر جماؤ تو دیکھ سکو گے وجہ یہی ہے کہ ایک
مشاہدہ اور معین ابصار ایک معین وقت میں صرف ایک ہی عین مشہود کے ادراک کی گنجائش
رکتا ہے کذا قال الحامی) حتیٰ کہ بعض لوگوں کو جو آئینوں کی صورتوں میں اس امر کا ادراک ہوا
تو وہ اس طرف چلے گئے کہ صورت مرئیہ حجاب ہوتی ہے رانی کی بصر اور مرآۃ میں یہ اس
شخص کے علم کا انتہائی درجہ ہے اور بات وہی ہے جو ہم نے کہی اور ہم اس طرف گئے و قد بینا
هذا فی الفتوحات المکیۃ (کہ رانی اور آئینہ میں کوئی حجاب تو نہیں مگر جس وقت
صورت کو دیکھ رہے ہو اس وقت باوجود حجاب ہونے کے آئینہ نظر نہیں آتا اور اوپر حجاب
ہونے کی تصریح تو نہیں مگر جب آئینہ نظر نہ آنے کی وجہ حصر کے ساتھ بیان کر دی اور وہ وجہ
حجاب نہیں تو حجاب کی نفی خود ہو گئی اگر حجاب ہوتا تو صرف توجہ کے تصرف کرنے سے وہ
حجاب کہاں چلا گیا کیونکہ جس صورت مرئیہ کو حجاب کہا ہے وہ صورت تو اب بھی مرئی ہے
غرض یہ صحیح نہیں کہ آئینہ میں کوئی حجاب ہے اسی لئے وہاں آئینہ کو بعض حالات میں دیکھنا ممکن ہے
اور یہاں ذات حق کو کہ مشابہ آئینہ کے ہے صورت تجلی لہ سے قطع نظر کر کے بھی نہیں دیکھ سکتے کیونکہ
یہاں مشاہدہ کی صورت صرف یہی ہے کہ اسی صورت کے واسطے سے مشاہدہ ہو مشاہدہ حق کی حقیقت

یہی ہے کہ صورت کا مشاہدہ ہو یہ ہوگا تو کچھ بھی نہ رہیگا) اور (یہی معنی ہیں قول آئینہ کے کہ) جب تم کو اس تجلی ذاتی (یا بمعنی المذکور) کا ذوقی ادراک ہو جاوے تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے مرتبہ کا ذوق ہو گیا کہ حق مخلوق میں اس سے فوق کوئی مرتبہ ہی نہیں پس ہوس مت کرو اور اپنی جان کو لعب میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہی نہیں اور اس آگے کچھ ہے ہی نہیں غرض تو اپنی ذات کو دیکھے تو اس میں تیرا آئینہ ہے (جیسا ابھی بیان ہوا کہ وہ تیرے لئے تیری استعداد کی صورت میں تجلی کرتا ہے) اور انکی جو رویت (خاصہ) اپنے اہمال کو متعلق ہے اور ان اسماء کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اس رویت اسماء کی گویا یہی تفسیر) اس میں تو اس کا آئینہ (اور منظر) ہے (جیسا اپنے محل میں تقریر ہے) اور وہ اسماء اسکے غیر ذات نہیں (تو اس اعتبار سے تو اسکی ذات کا بھی آئینہ ہو گیا جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہے) پس اسکی ذات میں مرآت و مرآتیت کے جمع ہونے سے بعض پر (اممختلط اور بہم ہو گیا) (یعنی حیثیات اپنی مجموعی صفات و افعال کیساتھ عبد پر تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات یہ تماز نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے کہ وہ صفت ہے اور کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے کہ وہ فعل ہے اور صفت عین ہے ذات کی اور فعل باوجود اس کی طرف منسوب ہونیکے عین ہند ذات کی تو ان اعتبارات میں سے کسکو وجہ حق سمجھا جاوے اور اس کو ثابت کیا جائے اور کسکو وجہ حق سمجھا کر اس سے تنزیہ کیا جائے جیسے کوئی آئینہ بہت شفاف ہے کہ نظر نہیں آتا مگر اس کو کسی رنگین جسم کے محاذی کر دینے سے وہ صورت اس میں نظر آنے لگے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل ارتسام کوئی آئینہ ہے تو وہ آئینہ اس صورت کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ظاہر بھی ہے اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے کہ پہلے اسکا وجود ظاہر نہ تھا اب ظاہر ہوا اسی طرح وہ صورت اس آئینہ کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اسکی وجہ سے مرئی بھی چنانچہ ظاہر ہے پس یہاں آئینہ مثلاً جو دونوں اعتبار جمع ہو گئے ناواقف آدمی کو خلط ہو سکتا ہے کہ اس میں کونسا اعتبار اصلی ہے اور کونسا اعتبار غیر اصلی پس وہ اگر اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہوگی کہ کس صفت کو ذات کیلئے ثابت کرے اور کس کی ذات سے نفی کرے اسی مضمون کو کسی نے اس طرح ادا کیا ہے۔

۵ رِق الزجلیج ورق الخمرہ فتشہا ففتشا کل لامرہ +

فکامناخص ولا زجاج وکامنا زجاج ولا خمر

پھر (اس اشتباہ کے بعد) ہم میں (یعنی اہل تجلی میں کذا قال بالی) بعض تو وہ ہر کہ اپنے علم (کی حالت) میں (تائز سے) جاہل ہو (جیسے مثال مفروض میں اس زجاج کا من وجہ علم ہر لیکن تائز نہیں) پس وہ تو یوں کہیگا کہ عاجز ہو نا ادراک معنی درک کے درک (حقیقت) سے یہی ادراک ہو (یعنی اس صاحب تجلی کے اعتبار سے یہی انتہا ہے ادراک کا) اور ہم میں بعض وہ ہیں کہ انھوں نے (وجہ تائز کو) جانا تو وہ اس قسم کی بات نہ کہیگا گو وہ بات کہنا بھی (مرتبہ عجز میں) اعلیٰ درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اسکو یہ عجز حاصل نہیں لہذا یہ اسی بات نہ کہیگا مگر اس تائز کو بھی بیان نہ کر لیا) بلکہ اس شخص کو یہ علم (اور تائز) سکوت دینگا جیسا اس (پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز دیا ہو اس کو نہ عجز ہو کہ عجز کا اعتراف کری اور نہ تائز کے ساتھ تکلم کیا بلکہ خاموش ہو گیا اور یہاں جب تعارض لائل سے ہوا اہل نظر کے اختلاف کا سبب ہو جاتا ہو انہیں سو سلف سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب اُن کو تائز ہو گیا تو تکلم کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہر کہ وہ تائز ذوقی ہو جو عبارت میں نہیں آسکتا اسلئے تکلم نہیں کرتے) اور یہ شخص (جسکو علم نے سکوت دیا ہے) اعلیٰ درجہ کا عالم بانشر ہے اور یہ علم (مذکورہ علوم ولایت سے) بالاصالة صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کیلئے ثابت ہو (گو ولایت بالاصالة صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے اور شارحین نے شیخ کے دو سر کلاموں کے قرینہ سے کہا ہر کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیاء ہی اپنی ذات ہے اور خزان اسرار الکلم میں بعض شارحین سے نقل کیا ہوا ان من جاء بعدہ من امتہ فحصل نہ مرتبہ خاتم الاولیاء ہوا یعنی خاتم الاولیاء ولا یقدح تعدد الاستیخاص اذا كانت المرتبۃ واحدة ولو كانت الاستیخاص بلا نہایۃ فی العد فاما خاتم الاولیاء مرتبۃ فی الختمیۃ الا ان کان بالزمان ولا اثر لہا اور اسی میں قیصری سے نقل کیا ہر قلما کان شان النبوة والرسالة ماخوذاً من مقام خاتم الرسل انختمت مرتبہا وبقیت مرتبۃ الولاية لا غیر منقطعة فنظر هذه المرتبة في الاولیاء بحسب الاستعدادات التي كانت لهم شيئاً ثانياً الى ان تظهر تمامها فيمن هو مستعد لها وهو المراد بخاتم الاولیاء اھ اور اسی میں ہر کہ امیر عارفین حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین عربی کو

خاتم بطور نیابت اور اسی میں ایک قسم کا خاتم حضرت علیؑ کو اور حضرت امام مہدیؑ کو اور حضرت عیسیٰ
 علیہ السلام کو بھی کہا ہے اور شیخ رضی کا خواب دیکھنا مرجح قول اول کا اسلئے نہیں ہو سکتا کہ خواب دیکھنے
 میں بھی تعدد ممکن ہے نیز خاتم الاولیا ہونا مستلزم خواب کو ہے نہ کہ خواب دیکھنا مستلزم ختم اولیا کو پس
 اس سے اپنی خاتمیت کا دعویٰ بھی ثابت نہیں ہو سکتا کہ دفع کی پھر بھی ضرورت ہوگی مگر غصہ
 خالص ان کے دعویٰ پر چڑھ تو جاتا رہے گا اور تعدد منافی توسط بھی نہیں ممکن ہے کہ یہ توسط مندرجہ سب کے
 لئے ثابت کیا جائے اور خاتمیت بھی منافی تعدد نہیں ممکن ہے کہ خاتمیت ان اولیا کی اضافی ہو یا
 خاتم کے معنی میں ختمت علیہ کمالات ہوں نہ کہ من لایکون بعدہ ولی ہذہ الدرجة اور بالاسماء جو کہا ہے
 عام ہر اصالة حقیقیہ و اصالة اضافیہ کو جیسا کہ عنقریب معروض ہوگا اور اس علم (و شہود) کو علی ناقال
 الجامی فی المرجع فلا یشیت ہذا الحکم لنفس الولاية) کوئی نبی و رسول نہیں جانتا مگر مشکوٰۃ رسول خاتم سے اور
 (اسی طرح) اس کو کوئی ولی نہیں جانتا مگر مشکوٰۃ ولی خاتم سے (پس خاتم الرسل کی اصالة باعتبار تمام
 انبیاء کے ہے اور خاتم الاولیا کی اصالة باعتبار اولیاء کے ہے پھر یہ کہ ان دونوں میں ایک دوسرے کا اعتبار
 سے اصالت ہے یا نہیں تو ظاہر بات ہے کہ خود قواعد شرعیہ سے بھی اور خود شیخ رضی کی آئندہ قریب آنوالی
 تصریح سے بھی وہو حسنات من حسنات خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم صاف واضح ہے
 کہ آپ کی صالة خود خاتم الاولیا کے اعتبار سے بھی ہے پس آپ کی صالة حقیقیہ ہے اور خاتم الاولیا کی صالة
 اضافیہ و درجہ محض ظاہر کے اعتبار سے ہے اور آئندہ عبارتیں اسی پر محمول رہی جاوئیں گی ورنہ حقیقت میں
 کیا جاوے تو یہاں واقع میں دو مشکوٰۃ ہی نہیں صرف ایک مشکوٰۃ خاتم الرسل ہی کی ہے اسی کا ایک لقب مشکوٰۃ
 خاتم الاولیا ہے پس وہ مشکوٰۃ ایک اعتبار سے مشکوٰۃ خاتم الرسل کہلاتی ہے اور ایک اعتبار سے مشکوٰۃ خاتم
 الاولیا کہلاتی ہے اسکی اسی مثال ہے کہ اولیا راست محمدیہ میں سے بعضے قدم موسیٰ پر کہلاتے ہیں بعضے قدم
 عیسیٰ پر حالانکہ ظاہر اور متیقن ہے کہ یہ سب قدم محمدی پر ہیں نہ کہ موسائی اور عیسائی تو حقیقت اسکی بھی
 یہی ہے کہ یہ ایک اصطلاح ہے جیسا وجود واجب مراتب میں سے ایک مرتبہ یعنی وحدت حقیقت محمدیہ کہلاتی ہے
 اور ایک مرتبہ یعنی واحدیت حقیقت آدم کہلاتی ہے اور مراد اس سے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا آدم علیہ
 السلام کی ذات نہیں محض اصطلاح ہے اسی طرح قدم موسیٰ عیسیٰ بھی ایک اصطلاح ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی
 ایک شان جسکے اعتبار سے آپ کمالات موسویہ کے جامع ہیں حقیقت موسویہ کہلاتی ہے اور ایک شان جس کے

اسی کی تائید
 ہے اور اسے
 عبارت نقل
 کی تاکہ معلوم
 ہو جاوے کہ
 یہ خود دعویٰ
 توسط کا عام
 نہیں بلکہ خاص
 ہے بعض علوم
 سے لے کر جہاں
 تعیین سکے
 بذریعہ عبارت
 سلفہ نقل
 کی گئی ہے

اعتبار سے آپ کمالات عیسویہ کو جامع ہیں حقیقت عیسویہ کہلاتی ہے پس ان شانوں سے مستفیض ہونا
یہ قدم موسیٰ یا عیسیٰ پر ہونا کہلاتا ہے ہی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ شان کمال ولایت جس سے
تمام اولیاء ائم بھی اور خود حیثیت ولایت و انبیاء و رسل بھی آپ سے مستفیض ہیں وہ شان کمال ولایت جو
اطلاہ جمیع مراتب و شعب ولایت کے ختم ولایت کہلاتی ہے اور حسب طرح ان شیون کے مظاہر کاملہ موسیٰ علیہ السلام
و عیسیٰ علیہ السلام ہیں سی طرح اس شان کو مظاہر کاملہ خاتم الاولیاء کہلاتے ہیں جس میں سب انبیاء بھی آگے
نہ چھوئے ان کا اس سے بھی بڑا لقب ہے اس لئے اس لقب کا ان پر جاری کرنا سوراہ ہے اور عیسیٰ علیہ السلام پر جو
اس کا اطلاق ہوا ہے تو اس وجہ سے کہ ان میں ایک حیثیت امتی ہوئی بھی ہے غرض حقیقت میں انبیاء کا اس
اولیاء سے من حیث الولاية بھی لازم نہیں آیا اور ظاہر استفادہ ہضم نہیں و آئندہ کی عبارتوں کو اگر اس
حقیقت پر حمل کرنے سے آبی سمجھا جاوے تو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ حمل علی الطاہر علی سبیل التنزل ہے
اور اسی مضمون کو دو سر عنوان سے دو سر شارحین نے بھی اختیار کیا ہے چنانچہ مولانا جامی اس
قول آئندہ حتی ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الامن مشکوٰۃ خاتم الاولیاء کی شرح میں
فرماتے ہیں التی ہی مشکوٰۃ ولایۃ الرسول الخاتم والام یصو کلا الحصرین معاصرین
المرسلین اولاً فی مشکوٰۃ خاتم الانبیاء وحصرہا ثانیاً فی مشکوٰۃ خاتم الاولیاء فمشکوٰۃ
خاتم الانبیاء ہی الولاية الخاصة بالمحمدیہ وہی بعینہا مشکوٰۃ خاتم الاولیاء لان مقام
بمظہرینہا ہ یقول الاحقر ما الحسن الاستدلال بعدم صحۃ الحصرین فسمی الخاتم
والحمد لله اور بالی آفندی ولا یناقض ما ذهبنا الیہ کے تحت میں ضمن ایک کلام طویل کے
جو قابل ملاحظہ ہے فرماتے ہیں فتابعیہ ختم الرسل الخاتم الاولیاء تابعیہ صاحب القوی قول
فی اخذ مراداته وکذلک صاحب الاسباب تابعیہ لاسبابہ لتحصیل بعض افعاله فکان
خاتم الاولیاء مرتبہ من مراتب ختم الرسل وهو معنی قوله وهو سنة من حسنات
ختم الرسل وهو معنی بقوله فبا یلزم الکامل الخ وبہ اخذ من خزینۃ الحق کما اخذ
بجبرائیل علیہ السلام علم الترائع وهو مفضل علی جبرائیل بالنصر الالہی والنصر علی
اطلاقہ فلزم اند مفضل علیہ من کل الوجہ فثبت بالنص ان خاتم الرسل مفضل
علی خاتم الاولیاء فی ظک الوجہ (النص) لعدم النص علی جمیع الوجہ فخانم الاولیاء خاتم

نختم الرسل لاخذ هذا العلم عن المعدن اه آگے حصر مذکور پر تفریع ہے یعنی یہاں تک کہ
 رسل کرام علیہم السلام بھی جب اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء کے مشکوٰۃ سے دیکھتے ہیں
 کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی نبوت تشریع و رسالت تشریع تو منقطع ہو جاتی ہیں (چنانچہ منقطع
 ہو گئیں) اور ولایت کبھی منقطع نہیں ہوتی (اسکے بعض شعب کو بعض نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی
 اخبار عن الحقائق الغیبیہ) پس مرسلین بھی اولیاء ہونے کی حیثیت سے اس علم مذکور کو جو جانتے
 ہیں تو خاتم الاولیاء ہی کی مشکوٰۃ سے (اور توسط فی العلم سے توسط فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو
 اور اولیاء جو ان سے کم ہیں انکا تو کیا حال ہوگا (یہ بمنزلہ نص کے ہو کہ یہ رویت و استفادہ عالم ارواح
 میں ہے اس لئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہم عصر نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے
 ہو سکتا ہے پس لامحالہ عالم ارواح پر محمول ہوگا جسکی صورت یہ ہوگی کہ عالم ارواح میں تمام انبیاء علیہم السلام
 کی ارواح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک سے مستفیض ہوتی ہیں۔ نبوت میں تو آپ کی شان
 نبوت سے اور ولایت میں آپ کی شان ولایت سے آپ کی اس شان نبوت کا نام ختم نبوت ہے اور آپ کی
 اس شان ولایت کا نام ختم ولایت ہے مگر شان نبوت میں مستفید ہونے والے تو صرف انبیاء کی خاص جماعت
 تھی اور شان ولایت میں مستفید ہونے والے انبیاء کے علاوہ عام اولیاء بھی تھے اس لئے نبوت کا سلسلہ
 اس خاص جماعت تک محدود رہا اور فیض ولایت قیامت تک رہے گا پھر ان مستفیدین فی الولایت
 میں بعض وہ بھی ہیں جو خاتم ولایت کہلاتے ہیں پس اگر حقیقت لیجائے جسکو میں دیر عرض کر چکا ہوں
 تب تو ان خواتم الاولیاء کا توسط بھی آپ کی اور انبیاء کی ارواح میں ضروری نہیں در اگر ظاہر پر محمول کیا
 جائے جیسا بعض عبارات مابعد میں مستفاد ہوتا ہے تو یہ کہا جاوے گا کہ عالم ارواح میں جمیع انبیاء کو فیض ولایت
 آپ پہونچا انہیں سے بعض علوم ولایت میں ان خواتم الاولیاء کی ارواح متوسط تھیں جس طرح حق تعالیٰ
 سے جو آپ تک حجتی انہیں جبریل علیہ السلام واسطہ میں قائل لا بھی اور حالاً بھی کہ آپ کو سینہ سے
 لگا کر دیا کہ تحمل حجتی کافیض پہونچا دیں مگر چونکہ یہ توسط محض سفارت تھا اس لئے باوجود اس کے
 آپ جبریل علیہ السلام سے یقیناً افضل ہیں از اسکا یہ ہے کہ محض توسط موجب تفضیل واسطہ نہیں ہے
 پس اول تو احتمال ہے کہ اس توسط میں اختیار روح خاتم الاولیاء کو داخل ہونے اور انبیاء کو اور
 ظاہر عالم غیب میں توسط اضطراری ہے کیونکہ اختیار کی ظاہر حکمت ابتداء و تکلیف ہے اور وہاں

و تکلیف نہیں ہے پس یہ توسط اضطراری ایسا ہوگا جیسا شمس اپنی حرکات خاصہ بواسطہ اوقاف
 نماز کے آنے کے اور انبیاء و اولیاء کے نماز ادا کرنے کے خاص فضائل و قرب الی اللہ میں ترقی کر نہیں متوسط
 ہو گیا تو کیا آفتاب فضل الخلاق سے افضل ہو جاوے گا اور اگر اس فادہ میں مفید کے افعال اختیار
 کو بھی دخل ہو تب بھی موجب تفصیل نہیں جبکہ وہ علم مقصود بالذات نہو چنانچہ علوم نبوت کے سلسلے
 علوم ولایت مقصودیت کا درجہ نہیں رکھتے خصوصاً جب کہ راجح بھی یہی ہو کہ نبوت افضل ہے ولایت
 سے پس اسکے علوم بھی افضل ہوں گے علوم ولایت سے اور اسی علم کی مقصود و غیر مقصود کی بنا پر خضر
 علیہ السلام کو موسیٰ علیہ السلام سے افضل نہ کہیں گے اور اگر علوم مقصود بھی ہوں تب بھی توسط متوسط
 تفصیل نہیں جب تک خصوصیات خاصہ ضم نہوں کیا معلوم نہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک
 جو قرآن و حدیث پہنچے گا انہیں رواۃ کا توسط ہو گا تو کیا عیسیٰ علیہ السلام پر ان کو فضیلت حاصل
 ہو گئی یا حدیث میں مصرح ہے کہ ایک صحابی کے قرآن پڑھنے سے آپ کو ایک کسبت بھولی ہوئی یاد آئی
 رواہ اشیحان و ابوداؤد اور اس حدیث کے متعلق ایک مفید حاشیہ بھی ختم بحث پر نقل کیا جاوے گا
 اور وہ قرار ثقل اختیار ہی تھا تو کیا وہ صحابی آپ سے افضل ہو گا اور بعض نظائر اسکے خود شیخ و کلام
 میں آگے آتے ہیں اور وہاں ہی مدار فضل کو بھی بیان کرتے بقولہ و انما نظر الرجال الخ اب حشمت
 کی یہ بتا رہی ہے کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا لازم آتا ہے اور یہی بتا رہی ہے شیخ سے سونظر کی
 اب صرف یہ امر رہ گیا کہ خود اس توسط کی کیا دلیل ہے تو دلیل اسکی شیخ کا کشف ہے جس پر ایمان لانا ہر
 اور نہ زبردستی اسکو معارض نص قرار دیکر اس پر طعن کرنا جائز ہے چنانچہ احقر نے اس کشف کی صحت کا
 معتقد ہے بلکہ طبعاً اس سے وحشت قلب میں پاتا ہے مگر ساتھ ہی شیخ کے ساتھ گستاخی کو بھی قبیح
 اور موجب حرمان سمجھتا ہوں ممکن ہے کہ شیخ کو اس خیال میں کسی خاص سبب سے غلط فہمی ہوئی ہو واللہ اعلم
 آگے جواب کا ایک سوال کا وہ یہ کہ خاتم الاولیاء خود تابع ہے ایک نبی کا تو اس علم میں انبیاء کا متبوع
 کیسے ہو جاوے گا اسکا جواب یہ ہے کہ خاتم الاولیاء اگرچہ شریع میں خاتم الرسل کے احکام کا تابع
 ہے مگر یہ تابع ہونا اس کے مقام مذکور میں قاذح (اور اسکے منافی) نہیں اور جو دعویٰ ہم نے کیا ہے
 اسکے مناقض نہیں کیونکہ وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہے جیسا کہ دوسرے اعتبار سے اعلیٰ ہے (اس اعلیٰ
 سے مراد فضل نہیں بلکہ مطلق تقدم مثل تقدم واسطہ کے ذی واسطہ پر اور مثل تقدم البون کے وجود

ابن پر کیونکہ تقدم کے بہت سے اقسام ہیں کیا حضرت بلالؓ کا تقدم مشی الی الجنۃ میں حضور
صلی اللہ علیہ وسلم پر خود حضور کو نہیں ملکتا ہوا۔ آگے اسی استبعاد مطلق تقدم کو منقول
صحیح سے دفع کرتے ہیں اور فرماتے ہیں (اور ہماری ظاہری شریعت میں بھی وہ دلائل ظاہر
ہوئی ہیں جو ہمارے (اس) مذہب کی (کہ مفضول کو من وجہ فاضل پر تقدم ہو سکتا ہے اور
یہ تقدم دلیل افضلیت کی نہیں) تائید کرتے ہیں (آگے بتلاتے ہیں کہ یہ دلائل کہاں ظاہر ہو
ہیں یعنی ظاہر ہوئی ہیں) حضرت عمرؓ کی فضیلت میں ساری بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے
باب میں اور تباہ نخل کے باب میں (چنانچہ احادیث میں مخرج ہے تو دیکھو یہاں مفضول کے
پاس وہ علم تھا جو افضل کے پاس نہ تھا) سو کامل کیلئے یہ ضرور نہیں کہ اسکو ہر چیز میں اور ہر رتبہ
میں تقدم ہی ہو کرے اور (حقیقت شناس) مرد دنیا کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم (و عدم
تقدم) کی طرف ہوتی ہے اسی مقام پر ان کا مطلوب کے باقی حوادث الاوان سوان کے قلوب کو ان کے
کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود ہیں اور اس شراک کی علت سے ہی حکم ثابت ہو گیا سب
علوم غیر مقصودہ کا اگرچہ وہ علم باللہ کا کوئی خاص رتبہ ہی ہو گا اپنے مافوق رتبہ کے اعتبار سے اگر وہ
غیر مقصودہ تو انہیں بھی تقدم دلیل فضلیت نہیں پس یہاں سے وہ مشبہ ساقط ہو گیا جسکو ملانا
جامی نے مع جواب کے کہ وہ جواب میں درجہ کا نہیں اس عبارت سے نقل کیا ہے فان قبل متبوعۃ
خاتم الاولیاء الخاتم الانبیاء فی حقائق الولاية تقدم فی رتبہ العلم باللہ لا فی العلم
بحوادث الاوان فکیف یصح ما ادعاه الشیخ من متبوعۃ خاتم الاولیاء الخاتم
الانبیاء فان خاتم الانبیاء مقدم علی کل فی رتبہ العلم باللہ قلنا لا اور دلیل سے ثابت
کہ علوم نبوت کے مقابلہ میں علوم ولایت غیر مقصود ہیں کما قال ابی الفدی خاتم الاولیاء ان
کان لہ التقدم فی هذا الوجه من رتبہ العلم باللہ لکنہ تابع ختم الرسل فی رتبہ من
رتبہ العلم باللہ وهو علم الشریعۃ الشریفۃ علی کل مرتبہ من رتبہ العلم باللہ و علی
علم خاتم الاولیاء الذی اخذہ من الرسول الی قولہ وهذا العلم (ای علم الشریع)
افضل و اعلی من العلم الدینی اہ اور از اسکا یہ ہے کہ مقصود اس کی قرب سے عید کا حق کیسا تھا تو
جن علوم کو آئیں دخل ہے وہ مقصود ہیں اور جنکو آئیں دخل نہیں وہ غیر مقصود ہیں اور علامت اسکی

کہ کن علوم کو اسمیں دخل ہے اور کن کو نہیں یہ ہے کہ جن علوم کی تحصیل کا امر کیا گیا ہے اُن کو اس
 قرب میں دخل ہو ورنہ اُن کے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قریب
 اور حق تعالیٰ عبت سے منزہ ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا اُن کو اس قرب میں دخل نہیں
 ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آوے گا جو نص کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ علوم لدنیہ کی تحصیل کا ہر
 کہیں امر نہیں وہ تو خود علوم شرعیہ پر عمل کرنے کا قرہ غیر لازمہ ہے اور علوم شرعیہ کی تحصیل کا ہر
 پس معلوم ہوا کہ علوم شرعیہ کے سامنے علوم لدنیہ غیر مقصود ہیں پس اسمیں اگر کسی کو تقدم بھی ہو جائے
 تو دلیل فضل نہیں اور یہاں جس علم باشد کا ذکر اس کے حصول کو ظاہر ہے کہ قرب میں داخل نہیں جیسا کہ رعایا
 بادشاہ کو اُن صفات کے اعتبار سے جاننا ضروری ہے جن کو تعلق حکومت کے ہے اگر فرض کیا جائے کہ دو شخص بادشاہ
 کے پاس اس وقت پہنچیں کہ اُس کے سامنے آئینہ رکھا ہو اور اُس آئینہ میں ایک خال نظر آ رہا ہو ان دو شخصوں میں اختلاف
 ہو کہ یہ خال چہ ہے یا اس آئینہ میں کن فی نقطہ ہے اور اس اختلاف میں صحیح قول ایک ہی کا ہوگا لیکن دیکھئے کہ
 بادشاہ کی رضا و عدم رضا میں اس علم یا جبلت کا دخل ہوا اور یہی سبب ہے کہ حضرات صحابہ و خلفائے علم
 بھی کلام نہیں کیا اور چونکہ یہ مسئلہ کہ مطلق تقدم و لو فی غیر المقصود دلیل فضل نہیں مہتمم با نشان تھا اُس کے سمجھنے کی
 تاکید کرتے ہیں یعنی پس منہ جو ذکر کیا ہو اس کو خوب تحقیق سے سمجھ لو (آگے خاتم الانبیاء خاتم الاولیاء کا اشارہ
 بعض آثار میں کرتے ہیں) اور (فرماتے ہیں) جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو (جیسا کہ خواب میں
 دیکھا تھا) اینٹوں کی دیوار سے تشبیہی (وجہ تشبیہی یہ ہونا ہے صنایع شرعیہ اسرائیل لدنیہ کو اور ہر نبی کو یا اس قصہ
 کا جزو ہے اسلئے اینٹ کی شکل میں نظر آئے کہ اقال الجامی) اور وہ دیوار کامل ہو چکی تھی جز ایک اینٹ کو موع اور
 اینٹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے (غرض جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خواب دیکھا اور خاتم الاولیاء
 کو خاتم الانبیاء سے مناسبت تھی اسلئے ضرور ہے کہ وہ بھی ایسا ہی خواب دیکھے مگر اتنی بات (میں فرق) ہے کہ حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم تو اس اینٹ کو صرف ایک ہی اینٹ دیکھیں اور خاتم الاولیاء تو یہ خواب دیکھنا تو اس کو ضرور
 اسلئے وہ بھی اس دیوار کو دیکھیں گے جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو (تشبیہی ہے) چنانچہ
 فتوحات میں پناہ خواب دیکھنا اور شائع عصر کا یہی تبصیر بیان مذکور ہے کہ اقال الجامی بالی آفندی) اور وہ
 (خواب میں) دو اینٹ دیکھیں گے کہ بڑے ان کے وہ دیوار ناقص ہے اور وہ دیوار دو اینٹوں سے کامل ہوگی ایک اینٹ تو
 سونے کی دیکھیں گے (اور یہ دیوار ولایت جیسا خود آگے کہتے ہیں وہ موضع البنت الذہبیۃ فی البان

افذت نہ
 الامر کا اخلا
 بالی آفندی
 ہنس
 جواب بلما مقد
 دل علیہ فلاہ
 سن ہذا الروا
 وجہ الارتباط
 بین الشرط
 والجزء المأخوذ
 من مقدمہ
 طبعہ یعنی
 وہاں تک کہ
 فی الخاتمہ

نہ اس وجہ سے کہ ولایت افضل ہے بلکہ اسوجہ سے جسکو مولانا جامی نے لکھا ہے فان الولاية كما انها ليست قابلة
 للتغير بالنسبة الى الزمان بوجه من الوجوه عما هو عليه فكذلك الذهب (اور ایک اینٹ چاندی
 کی) اور یہ صورت نبوت کی ہے جیسا خود آگے کہتے ہیں نہ تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة
 الفضية - نہ اسوجہ سے کہ نبوت بمقتول ہے بلکہ اسوجہ سے جسکو مولانا جامی نے لکھا ہے لان النبوة كما انها قابلة
 للتغير بالنسبة الى الزمان فكذلك الفضة اه او خواب میں ان فی مشاركت فی الاوصاف کافی ہوئی ہے
 سو ضروری بات کہ وہ خاتم الاولیاء اپنی ذات کو ان دونوں انبوتوں کی جگہ میں لگا ہوا دیکھیں گے پس یہی خاتم الاولیاء
 وہ دو اینٹیں ہوگا جس سے دیوار مکمل ہوگی (اور حق پر اپنے ذوق کے ساتھ کہ خاتم الانبیاء کو خواب کی دیوار اور خاتم الاولیاء
 کی دیوار ایک ہی چیز کی صورتیں نہیں ہوتی کہ شبہ ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کشف نامہ تھا اور اس میں کلام ہے
 بلکہ وہ پہلی دیوار صبروت کی ہے اور اٹھیں اسی ذات باقی ہے جس میں صرف بتبعیت ہی کی شان ہے کیونکہ آپ
 بتبعی مطلق ہیں حتی کہ جس علم میں رسل کا اور آپ کا بھی من حیث الولاية خاتم الاولیاء سے آخذ ہونیکا وہ
 کیا جاتا ہے وہ حیثیت ولایت کی خود آپ ہی سے مستفاد ہے کہما ستعلم عن قریب پس آپ کے بتبعی مطلق ہو
 میں کوئی خدشہ نہیں اور یہ شان ایک ہے اس لئے اسکی وحدت ایک اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئی اور
 دوسری دیوار ولایت کی ہے اور اٹھیں اسیا خاتم باقی ہے جس میں دو شانیں ہیں ایک شان ولایت کی
 یعنی معاملہ جو فیما بینہ و بین البشر اور ایک شان تابعیت للشرع النبوی کی اور گو وہ ولایت خود اسی
 تابعیت کا ثمرہ ہے مگر کچھ بھی تعدد تو ہے پس یہ دو شانیں دو اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئیں حتی کہ اگر حضور
 اس دیوار کو دیکھتے تو آپ بھی دو ہی اینٹ دیکھتے کیونکہ یہ اپنی صفت نہ ہوتی ایک لی کی ہوئی اینٹ
 اگر وہ لی اس دیوار کو دیکھتا تو ایک اینٹ دیکھتا کیونکہ یہ اپنی صفت نہ ہوتی تہی کی ہوئی - یہیں اپنے ذوق سے
 لکھا تھا مگر الحمد للہ اسکے بعد بالی آفندی کی یہ عبارت ملگنی فكان الحائط في حق ختم الرسل حائط
 النبوة ولما في حق خاتم الاولیاء فحائط الولاية اه ملخصاً آگے اسکا سبب بتلاتے ہیں کہ دو اینٹیں
 خواب میں یوں دیکھیں گے فرماتے ہیں) اور وہ سبب اس (مطلق) اینٹ کو (فلا یجوز ان یضمیر الی اللبنة
 حائط النبوة بل لجنس اللبنة المتحقق في مادة لبنتين) دو اینٹیں دیکھنے کا موجب ہے یہ کہ (اس
 شخص میں دو صفت ہیں ایک یہ کہ) یہ تابع ہے شرع خاتم الرسل کا ظاہر میں (بہاں ظاہر اس باطن کا مقابل ہے
 جو بھی مخفی ہے یہ کہ مطلق باطن کا پس خود یہ ظاہر کہ ایک ظاہر یعنی اعمال جوارح اور ایک باطن یعنی اعمال

قلبیہ اور اتباع اس کی کا اس ظاہر کے دونوں جزو میں ہر اس کے ظاہر میں بھی اور اس کے باطن میں بھی پس اس سے کوئی ملحد گنجائش باطل کی نہیں کال سکتا اور یہی اتباع فی الظاہر موقع ہر خشت سیمین کا اور ہر موضع خشت سیمین کا اس شرع کا ظاہر اور وہ احکام ہیں جن میں اس رسول کا اتباع کرتا ہے جیسا کہ (اسمیں ایک دوسری صفت ہے کہ) وہ اپنے باطن میں حق تعالیٰ سے وہ احکام بھی لیتا ہے کہ جن میں وہ صورت ظاہر کے اعتبار سے (اس رسول کا) متبع ہے (یعنی خود یہ احکام بھی بلا واسطہ اس کو القاء ہوتے ہیں مگر تحت نہیں اور خود یہ القاء بھی شرط ہے اتباع شرع کے ساتھ گو اس بنا پر کہ حق تعالیٰ کو اس کا اتباع معلوم تھا دار تکلیف قبل القاء ہونے لگا اور یہ صفت ولایت کی ہے پس اسمیں دو صفت ہوئیں اس لئے اس کو دو نہیں نظر آونگی) کیونکہ وہ ہر امر کو اسی کے مطابق دیکھتا جس حالت پر وہ امر واقع ہے اس لئے ضرور ہوا کہ وہ اس حالت کو اسی طرح دیکھے گا کہ اسمیں دو اینٹوں کی کمی ہے (جس کی تعبیر یہ ہے کہ قہر ولایت میں ایک خاتم ہونا والا ہے جس میں دو صفتیں ہیں) اور اخذ فی اس موضع خشت زیریں کا ہے باطن میں (یعنی عالم غیب میں) کیونکہ خاتم الاولیاء (علوم کو جن میں سب علوم آگئے) اسی معدن سے لیتا ہے جہاں سے وہ فرشتہ لیتا ہے جس کے ذریعہ سے رسول کی طرف وحی بھی جاتی ہے (اور وہ معدن حق تعالیٰ ہے یعنی بلا واسطہ حق سے لیتا ہے مگر قبل تبلیغ نبی کو اس کا قطع یا عمل اس کو بھی جائز نہیں اور جب خود احکام شرعیہ کو بھی بلا واسطہ اس معدن سے لیتا ہے تو غیر احکام شرعیہ کو تو بدرجہ اولیٰ جیسے علوم ذوقیہ و کشفیہ جن کو جمہور کے نزدیک ہر رسول بھی من حیث الولاہیت براہ راست حق تعالیٰ سے لے سکتا ہے اصحیح ان کیلئے بھی توسط کے قائل ہیں گے اس تحقیق کا نافع ہونا بتلاتے ہیں یعنی آپ تم سمجھ گئے ہو جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے کہ دلی کمال علوم کو حق تعالیٰ سے براہ راست لیتا ہے مگر پھر بھی رسول کا ہونا ضروری ہے تو تم کو بڑا نافع علم حاصل ہوا (کہ نبی کے اتباع کا لزوم کس درجہ ثابت ہوا اب کام تحقیق کے خلاصہ طور پر فرماتے ہیں) پس جتنے نبی آدم علیہ السلام سے لیکر (اور خود آدم علیہ السلام بھی کذا قال الحامی) آخری نبی یعنی عیسیٰ علیہ السلام تک ہوئے ہیں ان میں کوئی نبی ایسا نہیں جو بجز مضکوۃ خاتم النبیین کے علوم کو کسی اور جگہ سے لیتے ہوں گو آپ کا وجود عصری (سے) متاخر ہوا لیکن آپ اپنی حقیقت (درو حانیت) کے درجہ میں موجود تھے اور یہی معنی ہیں آپ کے اس ارشاد کہ کنت نبیا و آدم بین الماء والطين دو سکر انبیا صرف مبعوث ہونے کے وقت نبی ہوئے ہیں (مطلب یہ کہ جو کام نبی کا کہ فیوض و برکات خاصہ کا اعطا کرے آپ عالم ارواح میں سب انبیا پر کرتے تھے بخلاف دو سکر

انبیاء کو ان سے یہ افاضہ عالم ارواح میں نہیں ہوا) ادنیٰ شان خاتم الاولیاء کی ہے کہ وہ دلی ہو چکا تھا جب کہ آدم باطن میں تھے (یعنی عالم اجسام میں آئے تھے) گو عالم ارواح میں تھے اور ولایت کیساتھ بھی موصوف تھے اگرچہ علوم ولایت میں کہ نفس ولایت میں بزعم شیخ ان کے لئے خاتم الاولیاء کا توسط بھی تھا) اور دوسرا دلیا جو میں اس وقت دلی ہو چکا تھا شرائط ولایت کو حاصل کر لیا اور وہ شرائط خلاق الہیہ کے ساتھ متصف ہونا کہ حق تعالیٰ کا نام بھی دلی حمید ہر پس اویلی تو دنیا میں آکر دلی بنتے ہیں اور خاتم الاولیاء عالم ارواح میں دلی تھا یعنی القار علوم ولایت کا کرتا تھا جو موقوف کے لئے حصول پر جو موقوف ہے تلقی عن بشر جو موقوف ہے ولایت پر صیبا کہ ظاہر ہے پھر وہ القار خواہ اضطراری سے ہو مگر ان مقدمات سے ولایت کا حصول ثابت ہو گیا کیونکہ القار کو اضطراری ہو مگر بدوں تلقی کو تو نہیں ہو سکتا آگے وہی حکم عام جو سب مغیروں کی نسبت کیا تھا حتیٰ ان الرسل لا یرونہ متی رأوه الا من مشکوۃ خاتم الاولیاء اسکو رسول شریعہ اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی لکھتے ہیں جسکو نقل کرتے ہوئے بھی اور مغیروں کی نسبت لکھتے بھی زیادہ ہاتھ تھرتاتا ہے دل شیا ہو مگر نقل بھی رسول شریعہ اللہ علیہ وسلم ہی کے حق کیلئے ہے کہ آپ کے ایک متبع کو کوئی براء کے اسکے کلام کی حقیقت کو سمجھ کر قبول بھی نہ کرے باقی رب بادی اسکی نسبت مولانا کا قول نقل کرتا ہوں ۵

بے ادب تر نیست ز کس در جہاں با ادب تر نیست ز کس دہناں
پس (کہتے ہیں کہ) خاتم الرسل کی نسبت ختم ولایت کے ساتھ ولایت کی حیثیت وہی نسبت جو اسکے ساتھ
اور انبیاء و رسل کو ہو کیونکہ آپ دلی بھی ہیں (جیسے) رسول (اور انبیاء بھی ہیں) (قال المجاہد الولی باعتبار
باطن الرسول باعتبار تبلیغ الاحکام والشرائع النبوی باعتبار الانباء عن الغیب والتعرف بالالہیہ
ولکن بواسطۃ الملک) اور خاتم الاولیاء دلی بھی ہے (اور شریعہ و احکام میں خاتم الرسل کا) وارث بھی ہے (اور
دلی ہونے کی حیثیت علوم کو) اصل (معدن) سے لیتا ہے (اور) مراتب (مقامات) کا شاہد کہ نبی الالبھی ہے
رتو ولایت دونوں میں مشترک ہے اور خاتم الاولیاء کا توسط باعتبار بعض علوم کے مطلقہ ولایت میں واقع ہے
اسلئے خاتم الرسل کی ولایت میں بھی اس علم مذکور کو اعتبار سے یہ اسطہ ہو گا ف اب اس وقت بالکل خیر میں
ایک مضمون کے دو دو ذرا توحش کم ہوا سمجھیں آج یا کہ شیخ کے نزدیک گو ولایت کو نبوۃ پر تفوق ہو مگر علوم
ولایت بمقابلہ علوم نبوۃ کے اتنا بڑا کمال نہیں جس میں غیبی کو نبی پر تقدم نہ ہو سکے بلکہ ان دونوں میں ایسی ہی
نسبت جیسے ضواء اور غماز میں نبی میں ولایت شرائط نبوۃ کے ہیں اگر اسی سفر میں حضور کے ساتھ ہوا و نہا کے

وقت پانی کی تلاش میں نکلے اور جب پانی مل جائے اول خود وضو کرے پھر پانی لا کر نبی کو وضو کرائے مگر
جب جماعت کا وقت آئے نبی کا مقتدی بن جائے تو اس تقدم فی الوضو یا تو وسط فی صلب یا کسی کو تفصیل
یا سواد بکاشیہ بھی نہیں ہوتا ہی حال ہر ولایت کا نبوت کے مقابلہ میں بھرنوت میں نبی ہی مقدم ہر جیسا
نماز میں نبی امام بنائے گئے یہ بالکل ایسا ہی ہر جیسا کسی آیت کا علم نبی کو حافظہ میں ہو اور اسکے ادنیٰ خادم
کے حافظہ میں جائے جیسے اوپر حدیث گذری ہو تو جو شخص حفظ قرآن کا اسکے درجہ سے زیادہ کمال سمجھ رہا
وہ تو یہ سن کر سخت متوحش ہو گا جیسے عوام الناس یہ نہ کہ فلاں واقعہ کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
منفی کیا جاتا ہو متوحش ہوتے ہیں اور اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تنقیص سمجھتے ہیں یا جیسا مجھے میرے
ایک دوست تحکایت بیان کی کہ کسی مقام میں اثنائے تقریر میں اسکی منہ سے نکل گیا کہ ایک بار حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کی تعلیم شریفین کو کوئی گندگی لگ گئی لوگ انکے مارنے کو طیار ہو گئے تو ان کے نزدیک یہاں تعلیم اتنا
بڑا کمال ہے کہ انکی نفی کو موجب نقص سمجھے مگر جب اس واقعہ کو علم کا یا طہارت تعلیم کا درجہ معلوم ہو گا وہ
متوحش نہ ہو گا بلکہ دلیل کا اتباع کرے گا اگر دلیل قوی بلا معارض ہو اس کا قائل ہو گا اگر ضعیف بلا معارض
اسکا احتمال کھینکا اور اگر ضعیف مع المعارض ہو اگر معارض قطعی ہو اسکو قطعاً رد کرے گا اگر معارض قطعی
نہیں قطعی الدلالتہ ہو اسکو ظننا رد کرے گا پس ہم لوگ تو خود علوم ولایت کو بہت بلند پایہ پر پہنچا ہوا عقیدہ
کردہ ہیں اسلئے ایسے مضمون سے وحشت ہوتی ہو اور اگر اسکے درجہ میں سمجھا جائے جیسا شیخ نجم پوری
تو اس کو وحشت تو نہ ہوگی۔ اب دلیل کو دیکھا جائے سو دلیل محض کشف ہے جس میں تخیل کا بھی احتمال ہے
اور معارض کو قطعی نہیں مگر ظاہر خصوص سے متبادری ہے کہ ذات و صفات حق کی متعلق جبر علی کمالات
ہیں ان میں سب انبیاء سب اولیاء ہر مقدم ہیں اسلئے اس کشف کو ظنا غلط سمجھنے اور احتیاط کیلئے واجب
بھی کہیں مگر اس میں اور شیخ کو سب شتم کرنے اور ضلال و مضل کہنے میں من آسمان کا نقاد ہے البتہ اگر
افضلیت علی الانبیاء کا دعویٰ کرتے تو بیشک ضلال محض تھا پھر اگر شیخ میں اہارات قبول دیکھتے تو
اس فعل کی نسبت کرنیکی تکذیب کرتے مگر بجا پر غریب نے ایسا ایک لفظ بھی نہیں کہا بلکہ اخیر میں نہایت
تصریح کر ساتھ اس کو تفصیل کو رد کرتے ہیں (اور فرماتے ہیں کہ) وہ خاتم الاولیاء باد جودان تمام احکام کے
حضرت خاتم الرسل محمد صلی اللہ وسلم سوا جماعت سید الدینی آدم فی فتح باب الشفاعۃ کے درجہ سے
میں ہوا ایک درجہ سے کسی حال میں مستقل نہیں حتیٰ کہ غرضت میں بھی حضور ہی کا طفیلی ہے اور

تقدم اس طفل کامل نہیں حبیب حضرت عمرؓ کا جو مشورہ اساری بیکبار میں تھا جو انکی بلے عبداللہ
بن ابی منافق کے جنازہ پر نماز پڑھنے کو متعلق تھی حضور کا زمین ہاں نہیں گیا مگر وہ سب بھی حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کے تعلق و اتباع کا فیض تھا گویا آپ ہی کا کمال تھا جو آئینہ عمر میں ظاہر ہوا جیسا آئینہ شیشہ
کہ مقابل کے کپڑے کو جو جلاد ریتا ہوا وہ اثر آفتاب ہی کا ہر جو بلا واسطہ ظاہر نہیں ہوتا مگر بواسطہ ظاہر
پس اگر آپ کسی صحابی سے مشورہ لیں اور اس مشورہ پر عمل فرمادیں تو گویا ہر آدہ علم صحیح صحابی کا ہر مگر
واقعہ میں آپ ہی کا ہر گویا پکودہ بالفعل حاضر نہو اسی طرح اس خاتم الاولیاء کی خاتمیت اور مشکاتیت اور
احد العلم عن اللہ تعالیٰ یہ سب آپ ہی کے کمالات ہیں گو آپ بھی کسی خاص علم کو اس سے اخذ کر لیں جسے
کسی حاکم نے ایک شخص کو تجسس و افغان بلکہ کیلئے اس وجہ سے کہ خود اس سے بڑے کاموں میں مشغول ہو جیسے نبی اسلام
جس تجلیات میں مشغول ہیں وہ تجلیات مفیدہ علوم و لایات کمال ہیں ان سیکڑی پولیس کے اختیارات دیدیے جس
وہ افغان بلکہ کی تلقی براہ راست بلا توسط مجرور کے کرتا ہوا جس جگہ میں چاہے اپنے اختیارات کے گھس جاتا ہوا
پھر وہی خبریں جمع کر کے اس حاکم کو پہونچاتا ہوا تو ظاہر ہے یہ سیکڑی خبروں کا واسطہ ہر مگر معنی یہ حاکم ہی واسطہ ہے
اس سیکڑی کو خبریں حاصل ہونیکا کیونکہ جس اختیار کی وجہ سے وہ خبریں حاصل کر سکتا ہوا وہ اختیار اس حاکم کا رہا
ہوا ہوا اسی کے قریب مضمون لانا جامی نے اپنی شرح میں لکھا ہوا عبارتہ ہکذا وان شئت تحقیق ذلك
فاسمع لما يتلى عليك اعلم ان الحقيقة المحمدية مشتملة على حقائق النبوة والولاية کلها فاحد
جمع حقائق النبوة ظاہرہا واحدة جمع حقائق الولاية باطنہا فالا بنیاء مرجعیت انہم انبیاء
مستمد من مشکوة نبوتہ الظاہرة و مرجعیت انہم اولیاء مستمد من مشکوة ولايتہ الباطنة
و کذا الاولیاء التابعون مستمد من مشکوة ولايتہ فالا بنیاء والا ولیاء کلہم من ظاہر
حقیقتہ الا بنیاء لظاہر نبوتہ والا ولیاء لباطن ولايتہ و خاتم الاولیاء مظهر احدیت جمع
لحقائق ولايتہ الباطنة فالا مستمد من مشکوة خاتم الاولیاء بالحققة هو استمداد من مشکوة
خاتم الانبیاء وانما الضیف الاستمداد الی خاتم الاولیاء باعتبار حقیقتہ التي هی بعض من حقیقتہ
خاتم الانبیاء وہ معنی استمداد خاتم الانبیاء منہ بحسب ولايتہ استمداد بحسب النشأة العنقویة
مرجعیة ہی بعض من حقیقتہ وذلك الی الخاتم مظهر فہذا بالحققة استمداد من نفسہ
غیرہ وادلہ اعلم بالحقائق او بالی فندی نے اپنی شرح میں لکھا ہوا فکانت ختمیتہ و مشکاتیتہ

مختم الرسل لان العلم الذي ياخذ عن الله تعالى في السر يعطى ختم الرسل لا ياخذ الا بوجه
منشعبه من ولايته ختم الرسل وفي التحقيق ياخذ الله بسببه لعل عليه بسببه فكان تقدّمه هذا الوجه
تقدم الجزر على الكل فلا فضل على ختم الرسل باى وجه كان كما قلنا لك من قبل لگے آپ کی اس
خاص سید ولد آدم فی فتح باب شفاعت سے ایک فائدہ مؤید مضمون بالا کا مستنبط فرماتے ہیں یعنی (اللہ تعالیٰ
نے آپ کی اس سیادت کیلئے) ایک خاص حال کو معین فرما دیا (اور وہ حال خاص شفاعت کا ہے کہ آپ کے
محشر میں مقدم ہوں گے اور آپ میں تعمیم نہیں فرمائی حتیٰ کہ دنیا میں بعضی دعائیں کہ شفاعت کی فرد ہیں قبول
نہیں ہوئیں اور بعض غیر مقبولین کی دعائیں قبول ہو گئیں اس سے زیادہ کیا ہو گا کہ انظر فی الیوم معجون
کی درخواست فوراً منظور ہو گئی) اور اس حال خاص میں (آپ کی سیادت و تقدم اس درجہ پر پہنچا یا گیا
کہ) آپ ہمارا الیہ پر مقدم ہو گئے (تو کیا اس سے آپ کی تفصیل حق تعالیٰ پر لازم آگئی) چنانچہ صفت جمنج
صفت منتقم کے سائل بلار کے حق میں شفاعت کر گئی وہ بعد شفاعت شافعین کے ہو گئی (یہ ایک
حدیث میں آیا ہے کہ سبکی شفاعت کے بعد حق تعالیٰ فرما دیں گے کہ شفاعت کر چکے صرف ارحم الراحمین
باقی ہر آپس حضور صلی اللہ علیہ وسلم سیادت (خاصہ) میں اس مقام خاص تک تازہ ہوئے تو جو شخص مراتب
اور مقامات کے حقائق اور احکام کو سمجھتا ہو اس کو یہ کلام کا قبول کرنا دشوار نہیں ہوتا وہ یہاں تک
بحث تھی عطیات ایتہ کی جو ایک قسم کے منجملہ دوشمنوں کے جن کا ذکر بالکل شروع مضمون میں آگیا ہے
دوسری قسم یعنی عطیات اہمائیہ کا یہاں سے واما المنحة الاسماء ایتہ لکھ چو نکہ اس وقت اس کی شرح سے
کوئی غرض متعلق نہیں اس لئے اس پہلی ہی قسم کی بحث پر کلام ختم کرتا ہوں نیز مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو
کے حال کا بہت مختصر طور پر عادیہ کر دوں تاکہ بمنزلہ متن کے رہے اور تمام تقریر بمنزلہ شرح کے پس یہ حاصل ہے کہ
اول تو شیخ کا دعویٰ ختم ولایت کا کسی قوی دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا جو شخص بھی خاتم ہوا اس کا واسطہ
فیض انبیاء ہونا ولایت میں نہیں بعض علوم ولایت میں سے ہیں اور بالاختیار بلکہ بعض تعجیبات پر کہ اس لفظ
کو محض اصطلاحی کہا جائے لیس تو سطحی ثابت نہیں ہو سکتی اگر اختیار سے بھی ہو تو یہ توسط علم مقصود میں
نہیں پانچویں لکھ مقصود میں ہی ہو تو اس سے افضلیت لازم نہیں آتی لفقدا ان الخصوصیات
التي هو مدار الفضل تھے جب افضلیت کی نفی کر رہے ہیں تو لزوم معتبر یا التزام ساتویں شیخ
دھروں میں متفرق نہیں آئیں دوسرے نکتہ مندرجہ پر مجبور نہیں کرنے اور جب ادلہ شرعیہ قائم کر رہے ہیں تو اگر عادیہ

بھی ہو تو خطا اجتہادی ہر سبب و تم محل خطر ہوا اور اس مقام پر یہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے
اکابر کے بھی ایسے بعض اقوال نقل کر دوں جس سے شیخ سے تو حشر ہو پس عرض کرتا ہوں قال المعتمد الرومی
آن دم می کز آتش کردم نہاں • با تو گویم لے تو اسرار جہاں • آن دم می را کہ نگفتم تحلیل • و ان دم می را کہ ندانند جبریل
ان دم می کز دی سجادم نزد • حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد • حاشیہ میں بخود درینجا اشکال ست • آن نزد فضل کی ست
بر امتیاز و ہر یکی از شرح در پے رفع این اشکال شدہ است شارح نور اللہ گفتہ کہ خواجہ محمد یار ساقی سمر
الشریف نوشتہ اند کہ اگر اولیای است را بعضی از معارف و واجبات تطفلاً بوساطت سرور انبیاء علیہم السلام
میسر شود کہ انبیاء ماضی را باستقلال حاصل نگشتہ باشد درین صورت فضل علی بنی لازم نمی آید بحکم اشکال
این حالت اورا باستقلال نیست الخ اورا حق نے کلیہ مثنوی میں اسکی شرح میں لکھا ہے آئیں ایک کام کا
مضمون ہر اس کو بھی نقل کرتا ہوں • جاننا چاہئے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اولاد اور اولیاء اور
کو تبعاً دو قسم کے علوم عطا ہوئے ہیں علوم نبوت یعنی شرائع و احکام ظاہرہ و باطنہ اور علوم ولایت یعنی
مواجبات و اذواق اور محیط عام نبوت سب انبیاء کرام بعد اہیں سی طرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہیں
پس ہر امت بھی ان علوم ولایت میں دوسری امتوں کے ممتاز ہوگی۔ اب سمجھنا چاہو کہ
کہ جسکی نسبت ان اشعار میں کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبریل کو علیہم السلام
مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں • وجہ یہی اول ان علوم میں حضرت جبریل علیہ السلام واسطہ ہیں ان کو یہ معلوم
ہوئی کوئی وجہ نہیں دوسرے ان کے حصول کے لیے مقام فناء شرط نہیں کہ وہ جمیع عوام خواص کو عام ہیں
پس یہ کہنا بے معنی ہوگا • حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد • اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ ان کا
اظہار و اشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت ہیں • چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر نبی کو علوم ولایت
عبد ہیں اسلئے یہ کہنا مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجبات افاضہ میں ملے
کا توسط ضروری نہیں اسلئے ممکن ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کو بھی انکی طابیع تنوینی ہو تو اصل میں
سواجبہ خاصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر فائز ہوئے پھر تبعاً و تطفلاً آپ کے اولیاء راست کو عطا ہو جا دیں
پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیاء امت محمدیہ علوم میں انبیاء و ملائکہ سے بڑھ جاویں کیونکہ یہ برصفا
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہوا ہے اور امت خود تابع ہے تو کمالات امت کو ظاہر خوب الی الامتہ ہیں
مگر وہ واقع میں کمالات نبی ہیں پس امت کی فضیلت کسی نبی پر لازم نہیں آتی اگر آئینہ میں آفتاب کا انعکاس

ہو جاوی تو آئینہ قدر و منزلت میں ماہتاب پر فضیلت نہیں حاصل کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بوجہ آپ کی امت میں داخل ہو نیکی اُن ہوا جید و مشرف ہوں گے عجب نہیں کہ اسی کو آپ کی نسبت تکفیر یا ندانہ کہا ہو بلکہ دم نزد کہا گیا یعنی ابھی انہوں نے اسکو ظاہر نہیں فرمایا گو اُن کو عطا ہوا ہو یا عطا ہو جائے۔

تمت الرسالة لللقب ببلوغ الغایت في تحقيق خاتمة العوالم

ابن اس حدیث کے متعلق کہ ایک صحابی کا قرآن پڑھنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک آیت یاد آئی تھی ماثیہ موعودہ فی الرسالہ رسالہ تکشف و نقل کرتا ہوں ف مسئلہ توسط ناقص و افاضہ کے کامل اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گاہی ناقص واسطہ فیض کامل کیلئے بنجاتا ہے پھر یہ واسطہ بننا اگر بلا قصد ناقص کے ہے تو کچھ اشکال ہی نہیں جیسا اس حدیث میں مذکور ہے کیونکہ مفیض محض حق تعالیٰ ہے اور ناقص سبب محض ہے اور اس مرتبہ میں چونکہ ہر مستفیض اپنے مفیض کے لئے واسطہ افاضہ ہے چنانچہ جب کسی ہادی کو آج تابع کو ہدایت کا نفع پہنچایا گیا ہے کہ ثواب کا نفع اس مستفیض کے ذریعہ ہے اس مفیض کو ملیگا اور اگر یہ واسطہ بننا بقصد ناقص کے ہے جیسا کہ مشاورت کے بعض مواقع میں رعایت سے ثابت ہے تب بھی ناقص کا شبہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ نبی کا افضل ہونا بمعنی زیادت قرب کثرت ثواب عند اللہ اور یہ توسط کسی امر خاص میں اس زیادت کثرت کے منافی نہیں اور غیبتی میں اگر اس ناقص کو اس امر خاص میں اس کامل سے بھی اکمل کہدیا جاوی تو کوئی اشکال نہیں و اسی رسالہ تکشف کی حدیث دو صدم اور حدیث دو صدم و ہشتاد و صم بھی اس کی تائید میں قابل ملاحظہ ہیں۔

مقام ثالث اول اس جزو کا لقب مقام سابع تک حفظ الحدود و الحقوق الجہود و کمال

کئی پیغمبروں کی نسبت کہا جا رہا ہے کہ انہیں تمام نقص کو رفع کیا ہے اور بعض مقامات میں گواہ بھی ہیں کہ انہیں ہر تغلیب یا ہی لقب کھا گیا ہے تو حجتی ہیں کہ انہیں لو ان تو جامع نقود بین الدعوتین لا جاہلہ و انما یحبیبوا دعوتہا فیہا من الفرقان والا مرقولت اور کہا ہے و لهذا ما اختص بالقرآن الامم صلی علیہ وسلم و لهذا الامم الیہ خیراتہ اخرجت للناس و فلیس کثرتہ شیء فجمع الامم من قوام واحد فلو ان لو حایا تو مثل هذا الایہ لعل لا جاہلہ فانہ شبہ منزه فی آیتہ و اخذہ او براسکے بعد کہا ہے و فجاء الخمد و علم ان الدعوة الى الله ما هي من حيث هو تبه و انما هي من حيث اسماءه فقال (يوم نحثل المتقين

الى الرحمن وفدا) فجاء بحرف الغاية وقربها بالاسم فعرفنا ان العالم كان تحت خيطة اسم
المواحب عليهم ان يكونوا متقين فقالوا في ملكهم (لا تذرنا العتكم ولا تذرنا وداولا
سواعا ولا يغوث ويغوث ونسلا) فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قيد ما تركوا من حق ولا
فان الحق في كل معبى وجهها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله في المحمدين (وقضى ربك الا
تعبدا الا اياه) اى حكم فاعلم يعلم من عبده في اى صورة ظهر حتى عبده ان التقوى والكثرة
كالاغضاء في الصورة المحسوسة والقوى المعنوية في الصورة الروحانية فاعبد غير الله
في كل معبود فالادنى من تخيل فيه الا لوهية فلو هذا التخييل ما عبد الحجر ولا غيره ولهذا
قال (قل همومهم) فلو همومهم سمومهم حجار وشجر وكوكبا و لو قيل لهم من عبدتم فقالوا
الهاما كانوا يقولون الله ولا اله الا الله والاعلى ما تخيل بل قال هذا مجله الذى ينبغي تعظيمه فلا
يقصر فالادنى صاحب التخييل يقول (ما نعبدكم الا ليقربونا الى الله زلفى) والاعلى العالم يقول
(اما الزكوة الواحدة فلهذا سئل) حيث ظهر بشر المجتدين الذين خبت نار طبيعتهم فقالوا الهاما
ولم يقولوا طبيعة (وقد ضلوا كثيرا) اى حيرتهم في تعدد الواحد باوجوه والتسديد ولا
تزد الظالمين) لانفسهم المصطفين الذين اوتوا الكتاب ثم اول ثلاثة فقد هم على
المقصد السابق (الا ضلوا) الاحيرة المحمدي زنى فيك تحيرا (كلما اضاء لهم غوا فيها اذا
اظم عليهم قاموا) فالتحايير الدورية والحركة الدورية حول القطب فلا يخرج منه صاحب الطريق
المستطيل مائل خارج عن المقصود طالبا هو فيه حبا خيال ليه غاية فله من والى وما بينهما
وصاحب الحركة الدورية لا يدرك فيلزمه من ولا غاية لكما لا فيحكم عليه الوفاء الوجوه الا انه وهو
الموتى جوامع الكلم والحكم (وما خطيا نهم) ففى التى خطت بهم فقرقوا في حجاب العلم بالله وهو
الحيرة (فلا خلونا من) فى عين البهاء فى المحمدين (واذا البحار سمحت) من سمحت الشوكة والوقفة
(فلم يجدوا لهم من دون الله انصارا) فكان الله عين انصارهم فهلكوا فيه الى الابد فان
اخرجهم الله الى اسيف سيف الطبيعة لترل بهم عن هذه الدرر الرفيعة وان كان الكل سبب
بالله بل هو الله (قال نوح رب) ما قال لهى فان الرب لما ثبت فلا لا يتنوع بلاء سماء فهو كل يوم
شأن) فاراد بالرب ثبوت التلويث اذ لا يصح الا هو (لا تدرى الا الله) يدعون عليهم ان يصيروا

بطنها الحمدی لود لیتیم بحبل یهبط علی اللہ (لہ فی السموات وما فی الارض) واذا دفنت فیہا ناکا
فیہا وی طرفک (وفیہا نعیدکم ومنہا تخرجکم تارة اخرى) الاختلاف الوجہ (من الکافرین)
الذین (استغشوا ثیابہم وجعلوا لاصابعہم فی اذانہم) طلبا للستر کذا دعاہم (لیغفر لہم)
والغفر لستر (حقیقا) اطلاق نعم المتفعة کما عمت الدعوة (اناک انتذاہم) ای تدعہم وتستر
(یصلوا عبادک) ای یحییوہم فیخرجوہم من العبودیۃ الی ما فیہم من اسرار الودیۃ فی نظر
انفسہم اربابا بعد ما کانوا عند نفوسہم عبیدا فہم العبدیۃ لارباب (ولا یلد) ای ما
ینتجوز فی نظرہن (الافاجرا) ای منظرہا ماستر (کفارا) ای سائرہا ظہر بعین ظہورہ فیظہرون
ماستر تمسیر وند بعد ظہورہ فیما ر الناظر ولا یعرف قصدا لفاجر فی فجورہ ولا الکافر فی کفرہ
والشخص حد (ربا غفر لی) ای استری واستمر من اجلہ فیجمل مقامی قد ر کما جمل قدرک فی قولک
(وما قد فر اللہ حق قدرہ) (ولولدی) من کنت نتیجۃ عنہا واما العقل والطبیعة (ولم یخل
بیتی) ای قلبی (مومنا) ای مصداقا ما لیکون فیہ من الاخبارات الالہیۃ وهو ما حدثت
انفسہم (وللمومنین) من العقول (والمومنات) من النفوس (ولا تزد الظالمین) من
الظلمات اهل الغیب المکتنفین حلفا بحبل الظلمانیۃ (الابتارا) ای عدا کافلا یعرفون ^{تکون}
لشہودہم وجہ الحق وونہم فی المختدین (کل شیء ہالک الا وجہہ) والتبارک الہلال
ومن اراد ان یقف علی اسرار روح فعلیہ بالترقی فی فلك لوح وهو فی التزکلات الموصلیۃ
لنا والسلام کما حال یہ کہ نوح علیہ السلام کی دعوت میں تشبیہ تنزیہیہ مجتمع یہ تھی اسکو فرقان سے
تعبیر کیا یہ اسلئے اجابت کم واقع ہوئی اور حسنہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت میں یہ دونوں مجتمع تھے
اسکو قرآن لہا یہ اسلئے اجابت زیادہ واقع ہوئی اور محمدی کو اس طریق کا علم ہو گیا تو گویا شیخ نے
حضرت نوح علیہ السلام بقص تعلیم کا الزام یا یہ اور محمدی کو آپر ترجیح دی ہے اور اسکا قبح اظہر من الشمس ہے
جواب سکا یہ ہے کہ مقصود اعتراض کرنا نہیں بلکہ تفاوت بتلانا ہے دعوت نوحیہ ودعوت محمدیہ میں محمدی
سے مراد خود محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں چنانچہ شرح بالی آفندی میں ہے والمراد محمد علیہ السلام وانما جاء
بیاء النسب اشارۃ الی ان الذی هو الروح الظاہر فی الجسد المحمدی هو الروح المعنوی الملتصق
الی الروح الکلی لا الروح الکلیۃ الحمدیۃ اور دونوں دعوتیں اپنے اپنے طرز پر باذن الہی تھیں اور وہی

دعوت ہر ہر نبی کے مقام اور حکمت کے موافق ہوتی ہیں معنی کلام کے یہ ہیں کہ اس دعوت خاصہ کی خاصیت
یہ تھی اور چونکہ حق تعالیٰ کو کسی حکمت کی خاصی کا واقع کرنا تھا اسلئے اسی طرز کی دعوت کا اُنکو حکم ہوا کہ
دوسری قسم کی دعوت کی خاصی کا کسی حکمت کا واقع کرنا منظور ہوتا تو اُن کا حکم فرماتے اور اُنہیں بار بار جانت
ہوتی جیسا آیت قرآنی میں خود حق تعالیٰ کی شان میں ارشاد و لو شاء ربک لا من من فی الارض کلمہ
جمیعاً اور ظاہر ہے کہ اس عدم مشیت کا موجب نقص ہونا کلام سے مقصود نہیں محض مشیت کا ایک اثر بتلانا مقصود ہے
اس مضمون کو بالی آفندی نے خوب اکیلا ہے۔ فالْمَقْصُودُ بِلِیَانِ تَفَاوُتِ الْمَرَاتِبِ فَقَدْ نَوَّحَ عَلَیْهِ السَّلَامُ
مَرْتَبَةً مِنَ الْمَرَاتِبِ هُوَ التَّنْزِیْہُ یُظْہِرُ مِنْہَا اَحْکَامَ اَلْهٰیۃ بِمَقْصُودِی مَرْتَبَةٍ مِنْ غَیْرِ نَقْصٍ مِنْہَا وَلَا زِیَادَۃً
عَلِیْہَا عَلٰی اَنْ الزِّیَادَۃُ نَقْصٌ قَعْدَمُ الْجَمْعِ کَمَا یَا لِنِسْبَةِ اَلِیْہِ بِالْجَمْعِ نَقْصٌ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی مَرْتَبَتِہٖ وَمَقْصُودُ
وہو تفصیل التَّنْزِیْہِ اِذَا لَا تَفْصِیْلُ فِی الْجَمْعِ فَلَوَ اِنِّیْ بِالْجَمْعِ فَقَدْ اَنْقَصَ عَنْ مَقَامِہٖ لَعَدَمُ اِتِّیَانِہٖ بِالتَّنْزِیْہِ
حَلُوحِہُ التَّفْصِیْلِ کَمَا اِنْ مَحْمُودًا عَلَیْہِ السَّلَامُ لَوْلَمْ یَا ت بِالْجَمْعِ لَنْزِلِ عَنْ حِجَّتِہٖ فَمَعْنٰی قَوْلِہٖ اِنْ اَنْقَصَ
لِقَوْمِہٖ بَیْنَ الدَّعَوَتَیْنِ لَا جَابِقَ اِیْ لَوْ کَانَ مَرْتَبَۃُ نَوَّحٍ عَلَیْہِ السَّلَامُ مَقَامُ الْجَمْعِ لَا جَابِقَ فَرَأٰ اَنْ قَوْلِہٖ التَّفْصِیْلِ
لِلْعُقُولِ الضَّعِیْفَةِ اِہْ اَوْ لَوْلَا اَنْجَامِیٌّ تَمَّ اِسْ حِکْمَتِہٖ کَوْیْہِیْ بِلِیَانِ کِیَاہِیْ وَلَمَّا کَانَ الْغَالِبُ عَلٰی نَوَّحٍ عَلَیْہِ
السَّلَامُ تَسْبِیْہُہٗ لِحُجَّتِہٖ وَتَّنْزِیْہِہٗ لِقَوْمِہٖ عَلٰی التَّشْبِیْہِ وَعِبَادَۃِ الْاَصْنَامِ فَکَانَ یُعَالِجُہُمْ بِالضَّعْفِ
حِکْمَتِہٖ بِالسَّبُوْحِیۃِ اِہْ اَوْ شَرِیْحَہٗ رَضَیَہُ کَلَامُہَا اَخْتَصَّ بِالْقُرْآنِ اَلِیْہِیْنَ اِنْ سَطَرَتْ اَشَارَہٗ قَرِیْبَ بَصَرِہٖ کَہْ
خَاصِ خَلَصَ طَرِزُہٗ اَخْتِیَارُہٗ اَنْ سَجَانِبَہٗ تَحَارَّرَ اَوْ اِنْجَاهُہٗ دَسْوَنَہٗ تَحَارَّرَ تَنْزِیْہِہٗ وَتَشْبِیْہِہٗ دَوَّصَلَا حِیْ لَقَطَہٗ اِنْ سَجَانِبَہٗ
سَبْکَ اِتْفَاقِہٗ کَہْ حَقِّ تَعَالٰی صِفَاتِہٖ اِمَّا کَانَ دِمَامَاتِہٖ حُدُثِہٗ مِیْہَاکَ ہِیْ پَہْرَہٗ بَعْضِ صِفَاتِہٖ کِیْ اِسْنَادُ حُجَّتِہٖ تَعَالٰی
کِیْ طَرَفِہٖ وَاِذَا ہُوْنِیْ ہِیْ ہِیْ لَعِبْہٗ تَوْفِیْقِہٗ ثُبُوتِہٗ صِفَاتِہٖ ہِیْ کَوْسَلْزَمِ اِتْفَاقَاتِہٖ اِلٰی ہٰذِہٗ الصِّفَاتِ تَحْکِیْمِہٖ
نَفِیْہِہٖ اَوْ اِسْ ثُبُوتِہٖ کَوْمَآوِلْ یَلْکُوْنُ اَلذَاتِ مَبْدَا اَلْاَفْعَالِ لَکُوْنُ الصِّفَاتِ مَبْدَا لِمَا کِیَا اَوْ رِیْہِہٖ تَنْزِیْہِہٖ مِیْنِہٖ اَلذَاتِ
پَہْرَہٗ خِجْمِہٖ مِیْہَاکَ تَحَارُّوْنِہٖ تَوْاسْکُوْہٗ لَعَبُوْہٗ اِنْ نَفِیْہِہٖ تَعْبِیْرُہٗ کَرِیْہٗ اَوْ حِجْمِہٖ شَرَائِعِہٖ کَاوَدِہٖ تَحَارُّوْنِہٖ ثَابِتِہٖ اَلْاَفْعَالِ
ذَاتِہٖ کَہْ اِلَاوَلْ قَوْلِہٖ اَلْحَمْدُ وَالتَّانِیْ قَوْلِہٖ اَلْمَعْتَزِلُ تَاوَدِہٖ بَعْضِہٖ اِنْ صِفَاتِہٖ یَلْفِیْقِیْلُ کِیْ کَہْ بَعْضِہٖ کَوْتَوْثِیْقِ
اَوْ زَادَ عَلٰی اَلذَاتِ مَا نَا جِیْسِہٖ وَبَصَرِہٖ اَوْ بَعْضِہٖ مِیْنِہٖ تَاوَدِہٖ کِیْ جِیْسِہٖ نَزُوْلِہٖ اِلٰی السَّمَآءِ وَکُوْنِہٖ عَلٰی الْعَرْشِ اَوْ بَعْضِہٖ کَوْ
اَفْعَالِہٖ قَرَارِہٖ جِیْسِہٖ اَمَاتِہٖ اَحْبَا اِنْ کَا مَسْلُکِہٖ بَہِیْ تَنْزِیْہِہٖ مَحْضِہٖ ہِیْ جِنَاخِہٖ حِیْنِہٖ اِسْتَلْزَمِہٖ حُدُثِہٖ پَا یَا اَلْاَفْعَالِ نَفِیْہِہٖ
کَرِیْہٗ اَوْ رِیْہِہٖ تَنْزِیْہِہٖ جِیْمِہٖ تَحْکِیْمِہٖ کَا اَوْ بَعْضِہٖ نَفِیْہِہٖ سَبْکِہٖ ثَابِتِہٖ اِنْ کَرِیْہٖ شَاہِدِہٖ حُدُثِہٖ تَاوَدِہٖ جِیْمِہٖ تَحْشِیْہٖ نَفِیْہِہٖ کِیْ ہِیْ

تشبیہ محض کے قائل ہو گئے یہ مذہب مجسمہ و حلولیہ کا اور بعض نے سب کو مانکر مشابہت مخلوق کی نفی کر دی جس کی کوئی شکل عقلی نہیں وہ محکمت کہلاتے ہیں و جن میں شکل عقلی ہر وہ تشابہات کہلاتے ہیں جو جمع بین التزییہ و التشبیہ یہ مذہب سلف کا مگر انھوں نے اس کی کوئی خاص کیفیت تجویز نہیں کی بلکہ تشابہات کو بے کیف حقیقت پر محمول کرتے ہیں اور صوفیہ نے اسی مذہب کو اختیار کیا مگر اس کی صورت اپنے ذوق کے یہ تجویز کی کہ ذات کا درجہ بنزہ اور ان قبو و سی پاکس ہر اور تجلی و ظہور کے درجہ میں ان صفات کے موصوفے بصورت تجلیات خاصہ و مظاہر مثالیہ و عینیہ کے۔

تمہ مقام ثالث اور اس فص کے متعلق ایک اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے قوم نوح کو باب میں کیا ہے فخر و اخراج العلم باللہ و هو الحیۃ فاذا خلوا نار فی عین الماء تو ان کافروں کا مال سعادت کی طرف بتلایا جواب اس کا یہ ہے کہ ایک مستقل تحقیق ہے جو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ فص ہدی میں آویں گی جنہیں مولانا عبد الرحمن جامی فرماتے ہیں و کل ذلك بناء على ما ذهب اليه من ان مال حال اهل الشقاء الى السعادة ولو كانوا خالدين في دار الشقاء **مقام رابع** فضل برہمی میں ہر و عید و عید و عید تو اپنے کو خدا تعالیٰ کا معبود قرار دیا جواب ہے کہ اس کی تفسیر طبعی فیما اطلب من بلسان حالی ہر اور اس کو عبادۃ مشاکلہ کہہ کر اذ قال جامی **مقام خامس** فصراحاتی میں ہر اعلم ایدنا اللہ وایک ان اثرہ الخلیل علیہ السلام قال لابنہ رانی اری فی المنام انی اذبحک و المنام حضرت الخیال فلم یعبرھا وکان کبش ظہر فی صوۃ ابرہیم فی المنام فصدق ابرہیم الرؤیا فقلہ ربہم وھم ابرہیم بالذبح العظیم الذی ہو تعبیر حیاء عند اللہ وھو لا یسعر وراسی میں ہر و قال اللہ تعالیٰ لا ابرہیم علیہ السلام حین فاداه ان یا ابرہیم قد صدقت الرؤیا و ما قال صدقت الرؤیا انما یسلک لہ ما عبر لہ خذ بظاہر ما رأی و الرؤیا یطلب للتعبیر و راسی میں ہر فلو صدق فی الرؤیا لذبح ابنہ و انما صدق الرؤیا فی ان ذلك عین ولہ و ما کان عند اللہ الا الذبح العظیم فی صوۃ ولہ فقلہ لما وقع فی ذھن ابرہیم علیہ السلام ما هو قد اذ فی نفس لہ عند اللہ اور اسی میں ہر فغفل فما و فی الوطن حقہ و صدق الرؤیا بهذا السبب فعل تقی بن محمد لا مام حنا المستدھر فی الخبر الذی ثبت عندہ انہ علیہ السلام قال من رانی فی النوم فقد رانی فی البقۃ فان الشیطان لا یمثل علی صورہ فقلہ تقی بن محمد سقاہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذه الرؤیا

فصدق تقي بن محمد بن زریا فاستقاء فقهاء لبناء و غیر رعیاه لکان ذلك اللین علما فخره
 الله علما کثیرا علی قدر واشرب اه ان عبارات میں شیخ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف
 غلط فہمی کی نسبت کی کہ ان کو اس خواب کی تعبیر لینا چاہیے مگر انھوں نے ظاہر پر محمول کیا اور اس حمل کو
 وہم اور غفلت کہا ہے اور حق موطن کی عدم ایفاء کو ان کی طرف منسوب کیا ہے اور اس حمل علی الظاہر کو
 ایسے حمل علی الظاہر کیساتھ تشبیہی ہے جسکو موجب حرمان کہا ہے جس سے فعل برہمی کے ایجاب میں
 کا ایہام ہوتا ہے اور ایسے ایہام سے بچنا واجب اسی طرح صاحب جی میں وہم اور غفلت کا احتمال
 کیسے ہو سکتا ہے غرض اس کلام سے یہ سب مخدورات لازم آتے ہیں جواب یہ ہے کہ بلاشبہ عنوان و طرز
 بیان بیباکی سے خالی نہیں جسکا عند غلبہ حال ہو سکتا ہے چنانچہ مولانا جامیؒ نے بعض سے نقل کیلئے
 لہذا کلام زخرفہ الشیخ ولا ارہ حقابل کلمہ صادر عن سوء ادب لحسن محاملہ ان یقال نہ
 صدر عنہ فی حال کونہ مغلوبا اہر مگر احقر ہمیں موافق نہیں کہ زخرفہ الشیخ اور اسی طرح اگر
 صدر عنہ فی حال کونہ مغلوبا کے معنی ہیں کہ معنوں بھی غلبہ حال میں صادر ہوا تو ہمیں
 بھی میں موافقت نہیں کرتا کیونکہ وہ اس پر دلائل قائم کر رہے ہیں تو مغلوب الحال دلائل کب قائم کر سکتا
 اور اگر عنوان کے اعتبار سے ہے تو میں بھی متفق ہوں ب تحقیق رنگی معنوں کی تو میں کہتا ہوں کہ ہمیں
 شک نہیں کہ خواب کبھی ظاہر پر محمول ہوتا ہے اور کبھی محتاج تعبیر ہوتا ہے اور حدیث میں غور کرنے سے
 خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اپنے خوابوں کے ساتھ دونوں طرح ثابت ہے اور ہمیں بھی شک نہیں
 کہ انبیاء علیہم السلام کا خواب جی ہوتی ہے اور وحی قطعی ہوتی ہے اور ہمیں بھی شک نہیں کہ انبیاء علیہم
 السلام کبھی اجتہاد بھی فرماتے تھے اور ظاہر الاطلاق دلائل سے اس کے قائل ہونے میں بھی بعد نہیں کہ
 اجتہاد جب تک اجتہاد رہیگا اور مؤید بالوحی ہوگا خواہ وہ تائید صریح وحی سے ہو یا عدم نزول وحی
 بالانکار علیہ سے ہو اسوقت تک کہ ظنی رہیگا اور ہمیں بھی بعد نہیں کہ اس ظنی کی روشنی میں ہونا عجب
 نہیں ظنی البتہ جبکہ اصل حکم ہی اجتہادی ہو اور ظنی الدلالہ جب اصل حکم میں نقص موجود مگر
 اسکا کوئی حمل خاص اجتہاد سے معین کر لیا گیا ہو جب یہ مقدمات مہذبہ ہو چکے تو شیخ کے قول کمال حاصل
 ہے کہ خواب آپکا ضرور جی تھا مگر اس جی کے دو حمل ہو سکتے تھے حمل علی الظاہر و حمل علی غیر الظاہر
 یعنی تعبیر اپنے اپنے اجتہاد سے پہلا حمل متعین فرمالیا اور منشا اس اجتہاد کا یہ ہوا کہ اس کے قبل آپ معتاد

اسی کے تھو کہ ہر خواب آپکا مطابق ظاہر کے واقع ہوتا تھا پس اس سے آپنے اسکو بھی محمول ظاہر پر فرمایا حالانکہ دلیل سے ثابت ہو گیا کہ مراد تعبیر تھی اور وہ دلیل موقت تک حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس نہ تھی ورنہ نص کو اجتہاد پر مقدم رکھتے بلکہ اجتہاد بھی نفرتائے اور اس خواب کا تعبیر محمول ہونا یعنی آپکا مامور بن کر الکبش ہونا قطعی ہوتا ہے دلیل نہ ہونے کے سبب خواب تو قطعی مگر دلالت اسکی ظنی پس فریح ابن کاسمور یہ ہونا ظنی اور اجتہادی تھا اور اجتہادی میں غلطی واقع ہو سکتی ہے چنانچہ غلطی واقع ہو گئی اور وہ دلیل یہ ارشاد ہے قد صدقت الرؤیا یعنی رؤیا فریح ابن کے اعتبار سے صادق نہ تھی اپنے اسکو صادق یعنی واقع کرنا چاہا ورنہ اگر فریح ابن ہی مراد ہوتا تو فریح ابن کے عزم کے بعد یوں فرماتے صدقت فی الرؤیا جسکا مدلول یہ ہوتا کہ اسی محل کے اعتبار سے آپ کا خواب سچا ہے جیسا اس آیت میں لقد صدق الله رسولہ الرؤیا بالحق پھر جب یہ ارشاد ہو گیا تو وہ خطای اجتہادی برقرار نہیں کھی گئی اور محمل معلوم ہو گیا کہ مراد فریح کبش تھا اور ساتھ ساتھ کبش آگیا آپنے اسکو فریح کر دیا یا فی اسپر یہ شبہ ہوتا تھا کہ اگر یہ محمل ہوتا تو اس کبش کو فدا کیوں فرماتے اس سے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ فریح مامور یہ کہتا اور کبش اسکا قدیم شیخ تھے اسکا جواب پدیا کہ اسکو فدا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خیال کے اعتبار سے کہ دیا یہ حقیقت ہے اس معنوں کی تو اسمیں کسی مقدمہ میں کسی دلیل کی مخالفت نہیں کی گئی باقی تشبیہ بنا تقی بن مخلد کے فعل سے سو وجہ تشبیہ میں اعتبار حرمان یا خود نہیں یہ حکم تو انکی خصوصیت کا اعتبار سے کر دیا تشبیہ محض محل علی الظاہر اور ایقاع الظاہر فی الیقظۃ ہی ہے گو اس محل علی الظاہر ایقاع الظاہر فی الیقظۃ کا اثر ایک جگہ حرمان ہو دوسری جگہ از دیاد مراتب قرب علو مکان ہو جیسا تحقیق مختصر موانعاً سے نقل کی جاتی ہے فافراہ فی المنام فریح الکبش بلکن فی صورۃ ذبح ابنہ دستر علیہ المقصود منہ فافراہ فی وہم ان ذبح ابنہ هو المقصود بعینہ بناء علی ما اعتاده من الاخذ من عالم المثال فاعتقد صدق ما وقع فی وہم من ذبح ابنہ فتصدی لہ وانقاد لہ ابنہ فظهر ہر کمال استسلام ہر انقیاد اللہ تعالیٰ الی قولہ لا یخفی علی المنصف ان ذلک بیان لحسن تربیۃ اللہ سبحانہ ابراہیم الخلیل علیہ السلام ولین شائبۃ سوء ادب من الشیخۃ بالنسبۃ الی ابراہیم علیہ السلام ام ابیحق کہ عنوان کے قلم لکھ ہو نیکا انکار شکل ہر حق تعالیٰ شیخ کو معاف فرمائی باقی میں معنوں کو بھی غلط سمجھا ہو بیان اسکا یہ ہے کہ اب تک اسکی کوئی تکذیب نہیں آئی کہ نص کو انبیاء علیہم السلام نے اپنے اجتہاد کو ہی

محل پر محمول کر لیا ہوا اور پھر اس کا غلط ہونا ثابت ہوا ہوا اور اگر اسکو تسلیم بھی کر لیا جاوے تو اس صورت
 میں فرج ابن کا جواب بظنی ہوگا اور درست اس فرج کی پہلے سے قطعی تھی تو ظنی سے قطعی کیسے منسوخ ہو سکتا
 اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی یہی مراد تھی کہ ابن کو فرج کرین اور یہ محل قطعی تھا اور ظنی ناسخ
 قطعی کا ہو سکتا ہے اور اگر اسکی کسی کو شبہ ہو کہ جیت خواب قطعی تھا تو واقع کیوں نہیں ہوا چنانچہ فرج
 مستحق نہیں ہوا جواب یہ ہے کہ خواب میں مباشرۃ فرج کی رکھی تھی قطع حلقوم نہ دیکھا تھا چنانچہ نقطہ
 میں یہ مباشرۃ واقع ہوئی یعنی اضجاع واخذ مدیہ و امر رہا علی الحلقوم للقطع اور اگر ابن نہ سحبت کے محال
 سے قطع نظر کر لی جائے تب بھی جیت محل اجتہادی غلط تھا تو جیت پٹوئی کی گفتگو ہوئی اور انھوں نے
 عزم فرج کا کر لیا اور سامان شروع ہو گیا اب وقت تھا اس غلطی کے اظہار کا کہ ایسا مست کرو ہمارا مطلب
 نہیں ہے کیونکہ سامان کی تاخیر حاجت کے وقت تک ہوتی ہے تو یہ وقت حاجت کا یقینی تھا اور مستلزم گفتگو
 اور عزم ہی سے ظاہر ہو گیا تھا اضجاع و امر اسکیں کے انتظار پر کوئی امر موقوف نہ تھا رہا استدلال صدق
 الروایہ کے کہنے اور صدق فی الروایہ کے نہ کہنے سے نہایت ہی ضعیف ہے اگر فرج ابن ہی مراد ہو بھی
 صدق الروایہ بمعنی اوثیت حق الروایہ کا اختارہ مفسرون صادق ہو غایت یہ ہے کہ صدق با تحفیف
 بھی صحیح ہوتا مگر اسکی صحت نہ اسکو مستلزم ہے کہ بالتحقیق ہی وارد ہونا ضروری ہے اور یہ مشد کے غلط
 مستلزم ہے پھر روح المعانی میں ایک قراءۃ بالتحفیف بھی نقل کی ہے اور گو یہ قرارت متواتر نہیں مگر قرارت
 کہ از کم تفسیر بنوی کی تو صلاحیت رکھتی ہے تو مشد کو مفسر بالتحفیف کہا جاوے گا یا محفف ہی وارد ہو گیا
 تو ایشیخ کے اس استدلال کا جواب بھی ہو گیا اور لفظ فذاری سے جو شیخ پر اشکال ہوتا ہے وہ بہت قوی
 اور شیخ نے جو جواب دیا نہایت ضعیف اور بلا وجہ عدل عن الظاہر ہے اور یہی لفظ فذاری کافی ہے روایات
 محمول علی الظاہر ہونیکے لئے اسی لئے مولانا جامی نے شیخ کے کلام کی شرح کر کے فرمایا ہے والحق فی ذلک
 والله اعلم ان ابراہیم علیہ السلام رای فی المنام انه باشر للذبح بمعنی انه فجع ابنہ واخذ
 المذیہ و امر ہما علی حلقومہ لیقلعہ ولكن لم یحصل القطع وهذا هو الراجح قوله انی اری فی
 المنام انی اذ یجک ای رایت انی مشتغل بافعال الذبح ولا یلزم منه تمامہ وقد وقع منه فی
 البقظۃ ما راہ فی المنام و وطن هو ابنہ لا نقیاد لذلك فلما اتوا العزم و وجد مقدما
 الذبح حصل المقصود من الابتلاء فتدارک الله تعالی برحمته باعطاء الذبح لیدبر فداء له

فی قرعہ اہ بعینہ، ولم تکن رؤیاء و ہما و خیالاً حاشا من صلب الخلة عن مثل هذا الخطاء
والله ولی التوفیق مگر باوجود شیخ کی تحقیق کو غلط سمجھنے کے انکی شان میں گستاخی کو جائز نہیں سمجھتا
کیونکہ یہ غلطی جتنا دی ہے مگر جتنے الفاظ انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کیلئے استعمال کیے ہیں ادب
کے ساتھ ان الفاظ کا استعمال تو کرنا واجب چاہتا ہے کہ شیخ کا وہم اور غفلت اس تحقیق کو نقصان
میں لانا اس بنا پر ہے کہ شیخ کی تحقیق یہی ہے کہ ذریعہ حضرت اسحق علیہ السلام ہیں کہ اس میں اختلاف مشہور ہے
مقام سادس فصل سابعی میں ہے **۵** وان خلیوا دار الشقاء فانہم علی الذنوب فیہا نعیم
نعیم خیابان الخلد فالام واحد + و بینہما عند التجلی تبائن + فی شرح بالی فندی لان نعیم الجنان
رحمة خالصة عن العذاب و نعیم دار الشقاء رحمة ممتزجة لا یخلو عن العذاب اصلاً فكانا
عند التحقيق واحداً خلا فی حد النعم و متباينان عند التجلی امیں ہی سوال جواب کے جو تہ
مقام ثالث میں گذر **۶** مولانا جامی نے اس مقام پر فرمایا ہے فان قلت التجاوز والعفو
یستلزم کذب الخیر الدال علی الوعد الحضرة الالہیہ منزہة عن ذلك قلت یحل الشیخ
ذہب الی ان الوعد لیس بخبر حقیقة بل هو تقدید و زجر اذ قد تقر فی العربیۃ ان الکلام
الخبری مجعئ لمعان کثیرة من غیر الاعداد ولاخبار کالتلف و التحسر و اندعاء و غیر ذلك
مقام سابع فصل یوسفی میں ہے و علم ذلک یعقوب علیہ السلام حین قصہا عنہ فقال
یا بنی لا تقصص رؤیاک علی اخوتک فیکیدوا لک کیداً ثم برأینہ عن ذلک الکید و
بالشیطن و لیس (ای الحاق الکید بالشیطان) الا عین الکید (مع یوسف علیہ السلام)
تو یعقوب علیہ السلام کی طرف کید کی نسبت کی جسکا قیج ظاہر ہے جواب یہ ہے کہ یہاں مصلحت حکمت کو
مجازاً و مشکاکہ کید کہنا جیسے قرآن مجید میں حق تعالیٰ کی نسبت دار و الفہم یکیدون کیداً
و اکید کیداً اور وہ مصلحت و حکمت وہ ہے جسکو بالی آفندی نے ذکر کیا ہے فلا یبقی عداوة
اخوتہ فی قلبہ فانہ لما اسند الکید الی بینہ علم یوسف علیہ السلام ان اخوتہ عداوتہ
توقر فی قلب یوسف علیہ السلام عداوة اخوتہ فعلم یعقوب علیہ السلام ذلک من یوسف
علیہ السلام فالحق الکید بالشیطان لدفع ذلک من یوسف علیہ السلام
مقام ثامن اسکا لقب النعیم فی النعیم فصل ہدی کے اول میں ہے فکل ما پیش علی صراط

الرب المستقیم فهو غیر مغضوب علیہم من هذا الوجه ولا ضالین وکما کان الضلال عارضا
 كذلك الغضبة لا لاهی عارض والمال الی الرحمة التي وسعت کل شیء وهي السابقة اور
 چند سطروں کے بعد یہ وہی البعد الذی کا تو اب تو ہونہ فلما ساقفہم الی ذلك الموطن حصلوا فی
 عین القرب فزال البعد فزال مسمیٰ جنم فحقیم ففاضوا بنعم القرب من جهة الاستحقاق
 لانہم مجرمون فما اعطاهم هذا المقام الذی فی اللذیذ من جهة المنہ وانما اخذہ بہا
 استحقاقہ حقانقہم من اعمالہم التي كانوا علیہا وكانوا فی اسع فی اعمالہم علی صراط الرب
 المستقیم لان نواصیہم كانت بید من لیس هذه الصفة فما مشوا بنفوسہم فانما مشوا
 بحکم الجبر الی ان وصلوا الی عین القرب (ونحن اقرب الیہ منکم ولكن لا تبصر من ابونا
 هو یبصر فانه مکشوف انقطاع فی صیرہ الیوم حدید ویاخص بیتا من بیت ای ماخص
 سعیداً فی القرب من شیع (ونحن اقرب الیہ من جل الورد) وماخص انسانا من انسان
 فالقرب الالہی من العبد لا خفاء بہ فی الاخبار الالہیة فلا قرب اقرب من انیک نہیتہ
 عین اعضاء العبد قواہ الخ اور اس فص کے اخیر میں ہر فالکل مصیب کل مصیب واجوبہ کل جوبہ
 وکل سعید مرضی عند ربہ وان شیعہ زانا فی الدار الاخرة فقد مرضوا تالہ اہل العنایہ مع علینا
 بانہم سعداء اہل حق فی الحیوۃ الدنیا فمن عباد اللہ من تدرکہم تلك الامم فی الحیوۃ الاخری
 فی دار تسمیٰ بجهنم ومع هذا لا یقطع احد من اہل العلم الذین یستقوا الامر علی ما ہو علیہ انہ لا یلو
 لہم فی تلك الدار نعم خاص بہم اما لفقد لہم كانوا یجدونہ فارتفع عنہم فیکون نعمہم
 راحتہم عن وجدان ذلك الامم او یكون نعم مستقل زاید کنعم اہل الجنان فی الجنان واللہ
 اعلم لو آمین لیک تو دنیا میں سب کو صراط مستقیم پر اور سب کو مقرب اور سب کو غیر مغضوب عا یا اور غیر ضال
 بتلایا اور ہم سب کو آخرت میں سعید اور صاحب نعم بتلایا اور ان دعووں کا انصوص قطعیہ کے خلاف
 ہونا ظاہر ہے جواب یہ کہ صراط مستقیم اور قریب مراد معنی شرعی اصطلاحی نہیں بلکہ درجہ تکوینی مراد ہے
 حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام دو قسم کے ہیں ایک تکوینی ایک شرعی تکوینی تو مراد ہے مرضی ہونا
 ضروری نہیں اور شرعی مرضی ہے مراد ہونا ضروری نہیں کہیں دونوں جمع بھی ہو جاتے ہیں اور
 احکام شرعیہ کا صراط مستقیم ہونا تو شرعی اصطلاح ہے اور صوفیہ احکام تکوینیہ کو بھی یہی اصطلاح

امر استقیم کہتے ہیں پس مضل کے اقتضار سے جو ضلال ہو مضل کو اس کا رب و ضلال کو اس کا
 صراط استقیم کہتے ہیں اور قریبے مراد بھی عام ہر تکوینی و تشریعی کو چنانچہ خود شیخ کی یہ تفسیر قرار
 قرب قرب من ان یكون ہوتے عین اعضا العبد و قواہ اسکی دلیل ہے ولا مشاحۃ فی الاصلطاح
 جیسا منکر طاغوت کو قرآن مجید میں کفر یعنی بالطاغوت فرمایا گیا ہے اور غضوبہ و ضلال کی جو
 نفی کی ہوا اس کے معنی بھی یہی ہیں کہ جس اسم کا جسکو وہ رب کہتے ہیں یہ ضلال اقتضار ہے اس رب
 کی طرف سے نہ اس پر غضب یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں کیونکہ یہ تو اس کے مقتضی کو موافق ہے اور اسی طرح
 اس کے اعتبار سے یہ شخص ضلال یعنی غیر صراط استقیم پر نہیں کیونکہ اس کے اعتبار سے اسکو صراط استقیم بالاصطلاح
 المذكور پر قرار دیا گیا ہے البتہ اس اسم کے مقابل جو اسم ہے مثلاً ہادی اس کے اعتبار سے یہ شخص صراط
 پر بھی نہیں اور اس کے اعتبار سے غضوب علیہ و ضلال بھی ہے تو یہ تو کسی مسئلہ میں خلاف نہیں البتہ دوسرا امر ہے
 البتہ مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اہل جہنم یعنی اہل خلود بھی نعیم سے مشرت ہو جاویں گے سوشاح بالی نے جو
 اس مقام پر تحقیق کیا ہے اس کا حال یہ ہے کہ شیخ انقطاع عذاب و تبدل عذاب بالنعیم کے جو ناقابل نہیں ہیں
 نہ ان کا کوئی کلام اسمیں نص ہے بلکہ ان کا مقصود یہ ہے کہ ابد کے لئے اس عذاب کے خالص ہونے کی کوئی دلیل
 نہیں ممکن ہے کہ اس عذاب میں بعد زمانہ دراز کے جسکی درازی کا علم اللہ ہی کو ہے اس انکشاف سے کہ اللہ
 تعالیٰ کو ہمارے ساتھ یہی منظور ہے اور خدا تعالیٰ کی منظورشہ تجویز پر راضی رہنا چاہئے ایک گونہ مدحی را
 انکو میسر ہو جائے پس جسدان کا معذب رہے اور روح ان کی مستقیم رہے جیسے اہل عرفان کو دنیا میں
 کلفتیں پیش آتی ہیں مگر دل سے وہ راضی ہوتے ہیں تو ان میں انوں کفایتیں مجتمع رہتی ہیں جیسا
 کہ مقام سادس کی عبارت بھی اس طرف مشیر ہے چنانچہ انہیں انکی نعیم کو مباح نعیم جنت کہا جسکی
 سبائنت کی تفسیر بالی آفتابی نے خلوص و عدم خلوص سے کی ہے اور اس تفسیر کی نسبت شرح موصوف
 کہتے ہیں ہذا ما افاض علی من رجع صلب الكتاب وقد غلط بعض المشرحين بجل
 کلام علی انقطاع العذاب عن الکفار و لیس ذلك مراد الشیخ اور یہ کہنا کہ فزال مستحکم
 فی حقہم ای من حیث کو نہا خالصہ اور سبب اور ماجور اور سعید اور مرضی یہ سبب غیر خاص
 درجہ میں ہیں چنانچہ شیخ کا اس مضمون کو اس طرح ادا کرنا و معہذا لا یقطر اعنہ خود قرینہ ہے اہل
 کس شیخ جزا اس کے قابل نہیں ورنہ حق عبارت یہ تھا کہ و معہذا یقطر اهل العلم انہ یكون لهم

فی تلك النار نعیم الخ اسی طرح وجہ تتم میں انکا تردد انکی اس عبارت سے ظاہر ہے اما فقدان
 کانوا یجدونہ فارفع عنهم او یکون نعیم مستقل معلوم ہوا کہ نہ ارفع کا حکم متعین ہے
 نہ نعیم مستقل کا پھر حساب میں تردد ہو تو خود اسکی بھی دلیل نہیں کہ انہیں امر مشترک کا جزم ہو اسی طرح اس تردد
 کے بعد واللہ اعلم کہنا اس مسئلہ میں شیخ کے توقف کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ شیخ خود مدعی نہیں بلکہ
 عدم تخفیف کی دلیل پر اپنے مطلع ہونے کو ظاہر کر رہی ہیں درآیات میں جو لا ینخفف عنهم آیت ہے
 اسکی تائید کی تصریح نہیں البتہ نفس عذاب کی تائید کی تصریح ہے تو وہ مزج بالنعیم کے ساتھ بھی تحقیق
 ہو سکتا ہے یہ تو کلام فصول کے اعتبار سے کتاب دوسری دلیل رہی جملع سوا جملع کو قطع ہونے
 کی جو شرطیں ہیں ممکن ہے کہ شیخ کے نزدیک وہ اس جملع میں پائی جاتی ہوں سلئے شیخ اس حکم میں
 معذور ہیں و دل کی تمنا تو یہی ہے کہ اخیر میں سب پر حرمت ہو جائے گو مخرج بالالم ہی سہی مگر نکلنے
 کے جو متبادر معنی ہیں و جنہیں اجتہاد سلف میں سے کسی نے کلام نہیں کیا یہ عوی اس کے بالکل خلاف
 اس واسطے اس اعتقاد کا احتمال بھی رکھنا جائز نہیں اور شیخ نے جن ادلہ کی طرف اشارہ کیا ہے وہ
 بالکل لاشعہ ہیں یعنی باعتبار دلالت کو اور بعض ادلہ اس باب میں در بھی بعض کتب میں مذکور ہیں مگر
 وہ باعتبار ثبوت کے لاشعہ ہیں احقر نے انکی تحقیق اپنے رسالہ مسائل سلوک میں تحت آیت فاصوا
 الذین مشقوا ففی النار لآئیم کے ذیل میں کی ہر ان اشتقت فاضطرب بعد تحریر اس مقام
 فصرنا و ردی اخیر میں سی ہمنوں کے متعلق ایک مقام نظر پڑا وہاں شیخ نے اس عوی کی ایک دلیل خاص لکھا ہے اس دلیل
 نے اس فن کو اصول پر بالکل اس مسئلہ کا فیصلہ کر دیا اور متعین کر دیا کہ شیخ مطلق عذاب کے انقطاع
 قائل نہیں ایک خاص عذاب کو منقطع مانتے ہیں و رفع خاص سے رفع عام لازم نہیں اور یہی اصطلاح
 کہ ایک خاص نوع کے عذاب کے انقطاع کو وہ سعادت کہتے ہیں یعنی سعادت اصفائی نہ کہ حقیقی اس مقام
 کی یہ عبارت ہے جسکو مع شرح بالی نقل کرتا ہوں ولما کان الامر فی نفسه علی ما قرنا لا من انہ
 لا یقع شیء فی الوجود ولا یرتفع خارجا عن المشیئة لذلك یتعلق بقولہ کان مال الخلق
 فی الآخرة الی السعادة ای الی الرحمة علی خلاف انواعہا ای انواع السعادة لان مال
 بعضهم الی رحمة خالصة من شوب الالم و ہم اهل الجنان وبعضہم الی الرحمة المختلطة
 من العذاب و ہم المخلدون فی النار قوله کان جواب لما فعبیر الحق عن هذا المقام بالرحمة

وسعت کل شیء وانما سبقت الغضب الالهی الی العذاب الالهی باستیفاء والسابق
متقدم فاذا الحق الی المتقدم والسابق بالسلوک اذ هو غاية لان الكل سالك الی
الغاية هذا فاعل لحقه الذی صفة حکم علیه المتأخر الی العذاب بعد ايام دولته حکم
علیه المتقدم وهو الرحمة والا کان ذلك العبد عدا فامحضا وهو خلاف ما وقع علیه
النصر والكشف انهما راي الجحان والنعیران ۱۲ احقر مع اهلها یبقیان لا یفینان
قالت الرحمة اذ لم یکر غیرها سبق من موانع ظهورها والعذاب الذی اجتمع معہا لا یبعد غیرها ان
یکن عنہا فهذا ای هذا المعنی الذی عینہ بقولنا والسابق متقدم معنی سبقت رحمته غضبه
واسبقت الرحمة علی الغضب الی التحکم الرحمة علی من وصل الیها وانما وجب الوصول الیها
فانها فی الغاية وقت والکل سالك الی الغاية فلا ید من الوصول الیها فلا ید من الوصول
الی الرحمة ومفارقة الغضب فكانت الرحمة مرکز العالم کلها فیکون الحكم نهائی کل الیها
بحسب ما یعطیه حال الوصول الیها لان بعضهم یصل الیها فی عین النجیم مع بقاء الالام بعضهم
یصل فی دار النعیم بلا الالام یہ تقریر تصحیح اس پر کہ علت رحمت کی یہ ہے کہ ہم رحیم سابق ہر شتم پر
اس لئے منظر شتم پر رحیم حکم کریگا اور اس حکم کا اثر ادراک رحمت ہر کو خاص ہی نوع کی رحمت ہو یعنی مفرج الالام
پس اس صاف معلوم ہوا کہ علت ارتفاع عذاب کی تاخر مقتضی عذاب تھا رحمت پس اگر کوئی مقتضی
عذاب رحمت بھی مقدم ہو تو ظاہر ہے کہ دلیل ہاں چلیگا تو اس مقتضی کا اقتضائے جو عذاب ہوگا اس
ارتفاع کا حکم کیا جاوے گا۔ اور اگر وہ مقتضی ابتدا غیر مرتفع ہو تو عذاب کو بھی ابد کے لئے ثابت اعتقاد کیا جاوے گا
اور مقتضی استعداد خاص ہر معذبین کی ذوات کی توحید حق تعالیٰ کو ان کی اس خاص استعداد
نا علم ہے اور رحمت متاخر علم سے پس ان ذوات کے ساتھ رحمت متعلق نہوگی اور عذاب کی یہ
نوع کبھی ان ذوات سے منقطع نہوگی اسی مضمون کو شارح موصوف نے اس عبارت آئیم میں داکیا ہے اور
اخیر میں دعویٰ کیا ہے کہ شیخ کی روح سے بھی سیکر اس فہم کی تائید ہوئی تب اس کو لکھا اعلم ان
العذاب فی حق للعباد الالهی وامکانی الی قولہ الکلامیۃ الشرعیۃ ص ۳۹ و ۳۱ اور شارح
کی اس تحقیق پر کوئی شبہ نہ کرے کہ شیخ نے فصیح لسانی کو اخیر میں تصریح کی ہے واما اهل النار فما
لهم الی النعیم وکن فی النار لا ید صوریۃ النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تکفیر ذل

وسلاماً علی من فیہا و هذا انعمهم فنعیم اهل النار بعد استیفاء الحقوق فنعیم لیل
الله حین القی فی النار فانه علیہ السلام تعذب برویہا و بباتقود فی علیہا و
تقر من انھا صورة تؤلم من جاورها من الحيوان و ما علم مراد الله فیہا و منها
فی حقہ فیعد و جود هذه الامور و جود اوسلاماً فامع شهود الصورة اللونية
فی حقہا و تو اس عبارت میں تاویل مذکور نہیں جلتی جواب یہ کہ یہ عبادت بھی توجیہ مذکور کو
متمل ہے چنانچہ شارح موصوف نے الی النعیم کی شرح میں کہا ہے الی نعیمہم الخاصہم
و بعد وصولہم وان كانوا یعذبون بالنار ابدًا اور برزخاً و سلاماً کی شرح میں کہا ہے
من حیث روحانیہم الی قولہ لکنہا حرقت ابدانہم بوجہ اخرا و اسکا خلاصہ سطح
بیان کیا ہے معنی قولہ و اما اهل النار فہا لہم ای آخر حالہم ان یرجع من العذاب الخالص
عن الراحة و النعیم الی النعیم المستخرج بالعذاب بل علی قولہ فصل النار یرد اوسلاماً لہم
من هذا الوجه و مولانا لایا ابدانہم من حیث شقاوتہم الذاتیة فقد تساوی راحۃہم عذابہم
فیجتمع نوع من الرحمة بنوع من العذاب فیہم لا استحقاقہم الذاتی فلا یقطع حکم الراحة
بعد الوصول الیہا و لا حکم القہر عنہم ابدًا اور اس کے بعد کہا ہے فلا مخالفة بین الطائفتین فی
درام اصل العذاب بل الاختلاف فی نوع ولا یضہر فی الاعتقادات الدینیة هذا للقدار
من الاختلاف فی مثل هذا المحل فانه محل تحیر العقول فیہا الی قولہ فہم فی راحة غیر راحة
فالنار تكون یرد او غیر یرد اہ اور چونکہ اس تاویل کی دلیل خود شیخ کا کلام ہے اس لئے یہ تاویل بالآخر
بہ قائلہ نہیں ہے اس کے بعد اس باب میں ایک عبارت فصیر یبھی میں نظر پڑی و اما قلنا هذا من
من اجل من یری ان اهل النار لا یزال غضب الله علیہم دائماً ابدًا فی زعمہ فہا لہم حکم
الرضا من الله فہم المقصود فان کان کما قلنا مال اهل النار الی نزلت الامور ان سکنت النار
فذلك منہی فزال الغضب لئوال لا لام اذ عین الام عین الغضب ان فہم اہ اس پر شرح
لکھتے ہیں تصریح منہ بان الوجہ المذكور فی اثبات حکم الرضا والرحمة تدل علی جواز وقوع ذلك
الحکم لہم فلا یقطع ان یکون العذاب ابعثا لہم فیوردی ادلتہ الی التوقف بین جواز و عدم وقوع
العذاب و بین جواز نزالہ فہم فیہ التوقف فی مثل هذه المسئلة کما بینا من قبل و بین

انشاء اللہ تعالیٰ فی مسئلہ فرعون اہ اس سے توحش من الشیخ میں امر کی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ وہ حکم جزا نہیں کرتے صرف تردد احتمال کو ظاہر کرتے ہیں یہ سب وہ ہر جو شارحین نے لکھا ہے لیکن شیخ کے کلام میں نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تاویلات اُس میں حل نہیں سکتیں وہ ضرور ^{نقطع} عذاب کے قائل معلوم ہوتے ہیں خصوصاً دلیل ^{صلیہ} نقطع عذاب علی الاعمال و بقار عذاب بالشقاۃ وہ الامم کہ یہ تو بالکل مصداق فرمن المطر و وقع تحت المیزاب کا ہے شیخ کے کلام میں تاویل کو اسلئے اختیار کیا تھا کہ اُن کا کلام نص کے مخالف نہ ہو سو یہ تقدیر اس سے بڑھ کر نص کے خلاف ہے کہ اُس میں قائل ہونا پڑتا ہے عذاب بلا عمل کا جس کو حق تعالیٰ نے جا بجا ظم سے تعبیر کر کے اسکی نفی فرمائی ہے اسی طرح نعیم متمتع بالعذاب کا قائل ہوتا آیت لایذوقون فیہا برداً و لا شرباً کے صریح خلاف ہے اسی طرح اسکا قائل ہونا کہ خلود فی النار سے جسکے شیخ منکر نہیں خلود فی العذاب لازم نہیں آتا یہ اس آیت کے خلاف ہے ان المجرمین فی عذاب جہنم خالدین لایفترعنہم و ہم فیہ مبلسون اُمیں خلود فی العذاب اور عدم التزلج نعیم جو کہ مستلزم تخفیف عذاب کو ہے سب منصوص ہے اس بات پر جو میں نے اپنے استاد علیہ الرحمۃ سے سنا ہے وہ نقل کرتا ہوں ارشاد فرماتے تھے کہ بعض کو منکشف ہو گیا کہ بعد دخول جنت و نار کے سب پر ایک ایسی حالت طاری ہوگی جو مشابہ ہوگی اس حالت کے جو نفع صور کے بعد اہل برزخ پر ہوگی کہ اُس میں احساس عذاب یا راحت کا نہ رہیگا اور پھر وہ حالت نائل ہو کر سب اصلی حالت کی طرف عود کر آئیں گے پس شیخ کو وہ حالت تو منکشف ہوئی مگر اس کا زوال منکشف نہیں ہوا شیخ نے انقطاع عذاب کا حکم کر دیا اور میں کہتا ہوں اسکے خلاف جو منصوص ہے میں انکو موقت سمجھا اور خلود کو ملک طویل پر محمول کر لیا ہوگا اور ایسی حالت کا طاری ہو جانا تھوڑی دیر کیلئے متانی استمرار نہیں ہے جیسا بعض علماء نے باوجود جنت و دوزخ کو غیر فانی ماننے کے نفع صور کے وقت یا اقتضار نص کل شیء مالمک الا وجہ کے فانی مان لیا اور یہ کہا کہ ایک لمحہ کیلئے فنا ہو جانا متانی حکم بعدم فنا کے نہیں غالباً یہ تقریر نہ شیخ کی کسی تصریح کے معارض ہے اور نہ کسی نص کی باقی دلیل چونکہ اسکی ضعیف ہے اور سلف میں سے کسی سے منقول نہیں اسلئے اسکا قائل ہونا بھی جائز نہیں البتہ شیخ کو اپنے کشف کی وجہ سے معذور سمجھنا چاہئے۔

مقام راسع ملقب برقع الزحمہ عن معنی وسع الرحمۃ نص شعبی میں ہے اعلان القلب عن قلب

العارف باللہ ہو من رحمۃ اللہ، وہو اوسع منہا فاند، وسع الحق جل جلالہ ورحمتہ
لا تسعه وهذا لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس مرحوم فلا حکم للرحمة
فيه یعنی عارف کا قلب ہے تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود ہر شے کا اسما جالیہ سے ہر اور
یہی مراد ہے رحمت) اور (ساتھ ہی اسکے) وہ رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب حضرت حق
جل و جلالہ کو سمائی ہوئے ہے اور خدا تعالیٰ کی رحمت خود حق تعالیٰ کو سمائی ہوئے نہیں چنانچہ حق تعالیٰ
راحم ہے اور مرحوم نہیں پس رحمت کا کوئی اثر حق تعالیٰ کے ساتھ (اس طرح) متعلق نہیں (کہ وہ مرحوم
ہو جاوے) اس پر اعتراض یہ ہے کہ قلب کو خدا تعالیٰ کی رحمت سے بھی بڑا قرار دیا کہ قلب میں تو حق تعالیٰ
سماتا ہے اور خود رحمت حق میں خدا تعالیٰ نہیں سماتا۔ کیا خدا تعالیٰ اپنی ذات یا صفت کا اعتبار سے
کسی سے چھوٹا ہو سکتا ہے جواب یہ ہے کہ وسعت کے معنی دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے معنی
میں ایک احاطہ علم و شہود و لو بالوجہ دوسرے احاطہ ایجاد پس یہاں وسعت قلب میں تو پہلے معنی
مراد ہیں یعنی اسکا محیط ہونا باعتبار علم و شہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی
اسکے آثار ایجاد وغیرہ کا پہنچنا اب اسلئے اعتبار سے دونوں حکم صحیح ہو گئے چنانچہ قلب کا مشاہدہ اور علم
جہاں ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح حضرت حق کے ساتھ بھی گویا وجہ ہی تو یہ مطلب ہے
قلب کے وسیع ہونے کا حضرت حق کو اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ رحمت کا اثر ایجاد ذات حق پر نہیں کیونکہ
حق تعالیٰ نے اپنے کو ایجاد نہیں کیا جس سے اسکو مورد رحمت و مرحوم کہہ سکیں چنانچہ ظاہر ہے اور اگر
دونوں جگہ معنی ثانی لے جاویں تو حکم بالعکس ہوگا چنانچہ آئندہ چل کر کہا ہے فھی اوسع من القلب
یعنی حق تعالیٰ تو محیط ہے قلب کو کہ اسکا موجود ہے اور قلب خود قلب کو محیط نہیں کیونکہ اپنا موجود نہیں
پس حق وسیع تر ہوا قلوب کے اور اگر دونوں جگہ معنی اول لے جاویں تو دونوں کی وسعت مساوی ہوگی
چنانچہ اوسع من القلب کے بعد کہا ہے او مساویۃ لہ فی السعة جسکی شرح میں مولانا جامی لکھتے
ہیں واما اذا اعتبرت باعتبار العلم فهو (ای القلب) یسع نفسه انما فتكون الرحمة
مساویۃ فی السعة والی هذا اشار بقوله او مساویۃ لہ الخ پس شیخ کے مجموعہ کلام میں
تفکر کرنے سے خود اشکال رفع ہو جاتا ہے ورنہ ادل کلام و آخر کلام میں تعارض لازم آتا ہے و لا یصح
عن عاقل و لا جاہل فکیف بالفاصل۔

مقام عاشوری تتمہ لحفظ الحد و دفعی حقوق الحد و دفعی اوطی میں ہر قال رسول
 بحکم ما یوحی الیہ ما عندہ غیر ذلک فان اوحی الیہ بالتصرف فیہ یمہم تصرفاً و ان
 منع امتنع وان خیر اختار ترک التصرف الا ان یكون ناقص المعرفة یعنی رسول رب
 تصرف میں بالکل وحی کو موافق عمل کرتے ہیں اگر تصرف کیلئے جزم کے ساتھ وحی ہو تو تصرف کرتے
 ہیں اور اگر منع کر دیا جائے تو باز مہتری ہیں اور اگر اختیار دیا جاوے تو ترک تصرف کو اختیار کرتے
 ہیں لیکن جب کو اختیار دیا گیا ہے وہ اگر ناقص المعرفة ہو تو تصرف کو اختیار کر لیتا ہے اگر اصرار
 عبارت کے اخیر میں پیغمبر کی نسبت نقص معرفت کا احتمال نکالا جواب یہ ہے کہ مرجع ضمیر کیوں کا
 رسول نہیں ہے بلکہ مطلق مخیر چنانچہ اسی لئے میں نے ترجمہ میں ظاہر کر دیا ہے اور دلائل سے ثابت ہے
 کہ انبیاء کی معرفت کامل ہوتی ہے پس لامحالہ غیر نبی مراد ہوگا چنانچہ مولانا جامی نے یکون کل مرجع
 المخیر کو قرار دیا ہے اور باری آقندی نے اس سے زیادہ تصریح کر دی بقولہ لا استثناء منقطع
 ان یكون المخیر الخ۔

مقام حادی عشر بلقب بالکلمۃ التامة فی النبوة العامة فص عزیری میں ہر واعلم
 ان الولاية هي الفلك المحيط العام ولهذا المقطع ولها الانباء العام واما نبوة التشريع
 والرسالة فمنقطعة وفي محمد صلی اللہ علیہ وسلم فقد انقطعت فلا یبني بعد یعنی مشعر
 او مشرع عالم ولا رسول وهو المشرع وهذا الحديث قصص ظہور ولنا ان الله لا یتضمن
 انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة فلا ینطلق علی اسمها الخاص بها فان العبد یکنان
 لا یشاہد سیدہ وهو اللہ فی اسم واللہ لم یسم بنبی ولا رسول فسمی بالولی وانصف بهذا
 الاسم فقال اللہ ولی الذین آمنوا وقال وهو الولی الحمید وهذا الاسم باق جار علی
 عباد اللہ دنیا و آخرۃ فلم یبق اسم یختص به العبد ذوق الحق بانقطاع النبوة والرسالة
 الا ان اللہ لطیف بعبادہ فابقی لهم النبوة العامة التي لا تنزع فیہا اھ اس عبارت میں نبوة
 کے بقا کا حکم کر دیا جواب یہ ہے کہ شیخ ابنی اصطلاح مطلق اخبار عن العلوم کو نبوة عامۃ کہتے ہیں اور انہوں
 کے احکام مثل نبوة مشہورہ کی نہیں حتی کہ ان کے علوم بھی قطعی نہیں ہوتے چنانچہ شیخ نے خود اس بحث کے
 اشار میں اس تفاوت کی تصریح کر دی بقولہ وهذا الحق (یعنی لا نبی بعدی) قصص ظہور ولنا

اللہ لانه یقظہن انقطاع ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ اھ اس میں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتہی مقامات ولایت ہی اس کے بڑا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہر رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص میں اس کی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بعض علوم کے اعتبار سے ہر درتہ نبی کی عبدیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا کہ قصہ ظہور سے معلوم ہوتا ہے۔

مقام ثانی عشر مع مقام ثالث عشر ملقب بتدویر الفلک فی تطہیر الملک فص عیسوی میں ہر فسرت الشہوت فی مہم فخلق جسم عیسی من ماء محقق من مہم ومن ماء متوہم من جبرئیل سری فی طوبیہ ذلک النفر لان النفر من الجسم الجوانی رطباً فیہ من مرکز الماء الخ اس عبارت میں حضرت مریم علیہا السلام کیلئے میلان الی الرجل لمتثال ورجل علیہ السلام کیلئے مادہ منویہ کا اثبات کیا ہے تو گویا دونوں کو میاں بی بی قرار دیا جس سے تنزہ قرار سے ثابت ہے جواب یہ کہ شہوۃ سے مراد رغبت اولاد کی ہے نہ کہ رغبت وقاع کی اور مار سے مراد منی نہیں نفخ جبرئیل سے جو بھاپ نکلی اس بھاپ کو پانی کدیا اور اس کے غیر محسوس ہونیکے سبب اسکو متوہم کدیا اور بھاپ کی حقیقت مسلم ہے کہ ایک رطوبت ہے مرکب اجزاء صغار مائیہ و ہوائیہ سے جب شہوت اور مار کے وہ معنی ہی نہیں تو پھر جو اشکال سپرینی تھا کہ دونوں کو میاں بی بی قرار دیا ہے قطع ہو گیا ف شیخ کی بعض عبارات سے متوہم ہوتا ہے کہ یہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے ساتھ زیادہ متماثل نہیں مگر فص عیسوی میں ایک عبارت سے بیداد معلوم ہوتا ہے وہو قولہم قال متمہا للجواب (ما قلت لہم الا ما امرتہن بہ) فنفی اولاً مشیراً الی انہ ما ہو شہۃ ثم اوجب القول ادیانہ المستفہم ولولہم بفعل کذلک لا تصف بعدم علم الحقائق وحاشا من ذلک اھ اس سے صاف معلوم ہوا کہ شیخ کا اعتقاد یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام علم حقائق میں کامل ہوتے ہیں اسی طرح فص سلیمانی میں مفسرین کے ایک قول پر کلام کرنے کے ضمن میں فرمایا ہے وکلہوا فی ذلک بما لا ینبغی مما لا یلیق بمعرفۃ سلیمان علیہ السلام برہہ الخ جس سے بے عظمت حضرات انبیاء علیہم السلام کی شیخ کے قلب میں معلوم ہوتی ہے اس لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام یا حضرت نوح علیہ السلام کے باب میں جو کہا ہے سب مآول ہے۔

مقام ثالث عشر نیز فص عیسوی میں ہر فہما افضل الانسان غیرہ من الانواع
العنصرية الا بكونه بشرا من طين فهو افضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير
مباشرة باليدين فلا انسان في الرتبة فوق الملائكة الارضية والسمائية والملائكة
العالون خير من هذا النوع الانساني بالنص الالهي اور اس کے ذرا قبل کہا ہے و ما فوق
العناصر و ما تولد عنها فهو ايضا من صورة الطبيعة وهي الارواح العلوية التي قوت السما
السبع واما الارواح السموات السبع و احيائها فهي عنصرية فانها من دخان العناصر المتولد
عنها و ما تكون عن كل سماء من الملائكة فهو منها فهم عنصرية من فوقهم طبعيون اور
اس کے بعد کہا ہے فقال لمن ابى عن السجود له و ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي استكبر
على من هو مثلك يعني عنصرية يا امر كنت من العالين عن العناصر مست كذلك و لغني بالقائل
من علامذاته عن ان يكون في نشأته النورية عنصرية و ان كان طبعيا اسمين تين شجرة موتی
ہیں ایک یہ کہ بعض ملائکہ کو عنصری کہہ دیا حالانکہ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نوری ہیں و سر
یہ کہ عالین کو سجدہ آدم سے مستثنیٰ کیا تبسیر یہ کہ بعض ملائکہ کو مطلقا انسان سے افضل کہا جاوے کہ
کہ بعض علماء اہل ظاہر تو بعض ملائکہ کیلئے تو الد و تناسل تک ثابت کرتے ہیں جیسے تفاسیر میں منقول ہے
تو شیخ کا قول اس سے زیادہ بعید نہیں و حدیث بعض ملائکہ پر محمول ہو سکتی ہے جیسے شیخ نے اوپر نقل
میں کہا ہے علامذاته عن ان يكون في نشأته النورية عنصرية و ان كان طبعيا اسمين تين شجرة موتی
جزر نوری ہو و هو اقرب اور اس استثناء میں بعض علماء ظاہر بھی شریک ہیں چنانچہ مفسرین نے
اس میں اختلاف نقل کیا ہے کہ مامور بالسجود کل ملائکہ تھے یا بعض و آیات میں سے بعض جیسی ازل
میں ظاہر ہیں جیسے فسجد الملائكة کلهم اجمعون اسی طرح بعض ثانی میں ظاہر ہیں جیسے استکبر
امر كنت من العالين اور تفاضل کے مسئلہ کے ظنی ہونے کی خود علماء کلام نے تصریح کی ہے تو ممکن ہے
کہ شیخ کا یہی مذہب ہو چنانچہ مولانا جامی نے فتوحات سے شیخ کا ایک خواب نقل کیا ہے کہ انھوں
نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ الانسان افضل ام الملائكة آپ نے جواب دیا
اما علمت ان الله يقول من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي و من ذكرني في ملائكتي
في ملائكتي منهم هم قال عليه السلام وكم ملائكة كرام الله فيهم وانا بين اظهروهم شیخ

ہیں ففرحت بذاک پھر شیخ کا کلام فضیلت جزئیہ پر بھی محمول ہو سکتا ہے یعنی نوری ہونے کے اعتبار سے ملکہ عالیں افضل ہوں بشرطینی سے اور جامعیت حقائق الہیہ کوئیہ کی وجہ سے نوع بشر افضل ہو نوع ملکہ سے چنانچہ فصل آدم میں خود شیخ نے بھی دعویٰ کیا ہے تو ایک ہی شخص کلام میں تعارض کو حتی الامکان دفع کیا جائیگا چنانچہ بالیٰ قندی نے بعد ایک کلام طویل کے کہا ہے

قال انسان من حيث حقيقته الجامعة لجميع المراتب افضل من الموجودات العنصرية
والطبيعية فكار الانسان افضل من الملائكة العالین من ذلك الوجه والعالون افضل
من حيث انه لم يكن نشأتهم النورية عنصرية واليهما اشار بقوله ويعني بالعالین في اللام
بالخيرية بالنص هي هذه الخيرية لا الخيرية من كل الوجوه فیه ملکہ عالیں مسیمہ
ہیں باب تفصیل سے مادہ یہاں سے وجہ اس کے کہ یاد آئی میں سرگرداں و مشغول ہیں تدبیر عالم سے انکو
کچھ سرکار نہیں۔ وانشاء علم۔

مقام رابع عشر ملقب بالقول الا نفیر فی تحقیق امکان الابدع فصل یوبی میں سے
بلیس فی امکان ابدع من هذا العالم ہمیں تحدید حق تعالیٰ کی قدرت کی کہ اس عالم سے بدیع تر
اور متنع محل قدرت نہیں ہوتا جواب یہ ہے کہ اس کا سیاق و سباق خود اس کا مفسر ہے چنانچہ سباق کا خلاصہ
مولا ناجامیؒ نے اس طرح لکھا ہے و اذا کان هو بیه تعالیٰ هو بیه العالم و ترجع جمیع امور العالم
الیہ فلیس فی الامکان الہی اور سیاق خود متصلا تن ہی میں مذکور ہے یعنی لانه علی صورة
الرحمن اوجدہ اللہ تعالیٰ الہ پس تعلیل سابق و لاحق کہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اس
قول کی خود شرح کر رہی ہے مطلب کہ عالم امکان وجود کے طرق محتملہ بہت سے ہیں بعض تو وہ
ہیں جن سے ظہور حق تعالیٰ کا نام نہوتا مثلاً صرف ایسے ممکنات واقع ہوتے جن سے بعض صفات کاملہ
ہوتا اور بعض کا نہوتا یا سب ہوتا مگر نام نہوتا جیسا فصل آدم میں کہا ہے کہ قبل تخلیق انسان کچھ نہ
تھا نہ تھا انسان سے ظہور نام ہوا اور بعض وہ ہیں جن سے ظہور نام ہو خواہ وہ ہی مجموعہ ہو جو اب کا یا دوسرا
مجموعہ ہو جو اس صفت میں سی مجموعہ کا مشارک ہو کہ حق تعالیٰ کا منظر اتم ہے پس وہ مجموعہ بھی اگرچہ واقع
نہیں ہوا اور آپرہذا العالم ظاہر صادق نہیں آتا۔ مگر حکما وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہے پس معنی کلام
کے یہ ہے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت وقوعی نہجہ بیانات محتملہ کے اس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں

جو کہ حق تعالیٰ کا منظر اتم ہو اور اس میں کوئی خفا نہیں پس میں فی الامکان کے معنی امکان کی نفی نہیں بلکہ
 وقوع کی نفی ہے اور امکان سے مراد مقدوریت نہیں بلکہ خود مقدور ہے معنی ممکن یعنی عالم ممکنات میں کوئی
 مجموعہ ایسے مجموعہ سے بدیع تر جو کہ منظر اتم حق کا ہو واقع نہیں اور امام غزالیؒ پر بھی اُن کے ایک ایسے
 ہی قول سے اعتراض کیا گیا ہے احقر نے اسکا جواب اپنی بعض تحریرات میں دیا ہے جو اس وقت مستحضر
 نہیں اگر کسی کی نظر پر جائے اس مقام کے حاشیہ میں ملحق کر دے اور اگر امکان ہی کی نفی مراد لی جاوے
 تب بھی امتناع بالغير پرمحول کر لیا جاوے گا اور معنی یہ ہیں کہ چونکہ ایک وقت خاص میں عالم کا وقوع
 اور دوسرے عالم کا عدم وقوع عالم الہی میں مقدر تھا اور خلافت معلوم کا وقوع متنع ہوا اسلئے اس وقت
 خاص میں اس عالم کا وقوع واجب بالغير اور دوسرے عالم کا وقوع متنع بالغير تھا رہا یہ کہ اس حکم میں
 ابدع کی کیا تخصیص غیر ابدع کا وقوع بھی ایسا ہی متنع ہے جواب یہ ہے کہ غیر ابدع کے وقوع کا تو مقتضی
 ہی نہیں اسلئے اسکا امتناع ظاہر ہے کہ مقتضی معدوم اور مانع موجود بخلاف ابدع کے کہ اسکا ابدع ہونا
 مقتضی ہو سکتا تھا وقوع کو اسلئے اسٹی نفی کر دی یعنی باوجود ابدع ہونے کے یہی وہ متنع ہے واللہ اعلم
مقام خاص عشرتمہ حفظ الحدود فی الیوبی میں ہر ثمر کان لایوب علیہ السلام
 ذلك الماء شرابا لا زالا العطش الذي هو من النصب العدل بلذی مشد بہ الشيطان
 ای البعد عن الحقائق ان بدر کھا علی ما می علیہ فیکون بادرا کہما فی محل لقرب اه قال
 الجاحی ففسر الشيطان بالبعد علی لسان الاشارة لانه من شطن ذا بعد علی راوی اه اس عبارت
 میں یوب علیہ السلام کو حقائق سے بعید اور ناواقف بتلایا جو شان نبوت کے بعید ہے۔ جواب یہ ہے
 کہ حقائق سے مراد کل حقائق نہیں بلکہ بعض حقائق تھے جو اس وقت غیر معلوم تھے کیونکہ حقائق انبیاء
 علیہم السلام کو تدریجاً حاصل ہوتے ہیں کہما قال تعالیٰ فی حق صفیہ صلی اللہ علیہ وسلم ما کنت
 تدری علی الکتاب ولا الایمان وکن جعلناہ نوراً للذوق قال تعالیٰ علیک ملکم تکن تعلم قال
 تعالیٰ وقل رب زحنی علماً تو اگر حقائق غائبہ کے اعتبار سے حکم کر دیا جاوے گا میں عرض کی کیا بات ہے
حقا اساد عشرتمہ حفظ الحدود فی الیوبی میں ایک ضبوطیل کے ضمن میں یہ عبارت ہے فسلام
 الحق علی یحییٰ من هذا الوجه رفح دلالتیاسر الواقع فی العنایة الالهیة بہ من سلام علیہ علی نفسه
 فان کانت قرائن الاحوال تدل علی قریب من الله فذلك وصدق من ادخل فی معرض الدلالة علی

برائة امه في المهد فهو احد الشاهدين وان شاهد الاخر هو المجدع الياسر فسقط رطل اجنيا غير
 فحل ولا تذکیر کہا ولدت مریم عیسی من غیر فحل ولا ذکر ولا جماع عرفی معتاد لو قال بنی ابی و
 معجونی ان ینطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال فی نقطه تکز یا انت رسول الله بعثت
 الایة وثبت بها انه رسول الله ولم ینتقل الی ما نطق به الحائط فلما دخل هذا الاحتمال
 فی کلام عیسی باشارة امه الیه هو فی المهد کان سلام الله علی محیی ارفع من هذا الوجه
 اسمیر انھو سب حضرت محیی علیہ السلام کہ حضرت عیسی علیہ السلام پر بدن نص صریح کو ترجیح دی اول تو رائے
 سے نفس ترجیح ہی جائز نہیں پھر خصوصاً اولو العزم پر ترجیح مولانا جامی نے شرح میں جواب دیا ہے ولا یخفی
 انقطن ان مقصود الشیخ مر هذه الکلمات لیست تفضیل محیی علی عیسی علیہما السلام کہا تو ہم
 القاصدین بل ترجیح ما وقع فی شان محیی علو واقم فی شان عیسی علیہما السلام مرجح فی بعض
 مقصود ان احد ما عرک الاخر فکانہ نظر الی امثال هذه التوهمات فقال فحققنا الشرائع
 اتهمد الی فهم المراد والله الموفق للسداد والرشاد۔

مگر گذشتہ
 ملاحظہ سے
 اس سے بہتر
 ہر بات پر
 خاصاً جو کہ
 دم کی اور
 زدم کی کہ
 نا وقتہ سے
 پرواہیت
 بت موجود
 نہ تھیں کہ او
 بل لہذا ہم
 وہ وقت پر
 سن کر ان
 خدا کی
 ان سے
 ظاہر لیکن
 تا انتقاد
 سے
 صاحب کا
 من ہوا
 نظر پر
 علم
 سے

مقام سابع عشر تمہ حفظ الحدود فضل الیاسی میں ہر الیاسی ہوا در یوکان نبیا
 قبل یوح ورفعه الله مکاناً علیاً فهو فی قلبہ لا قلاک ساکن وهو فلك الشمس ثم بعث
 الی قریة یعلبک وبعث اسم صہم وبعث هو سلطان تلك القریة وكان هذا الصہم المسطح علی
 مخصوصاً بالملك وكان الیاسی لذلک ہوا در یوکان مثل لہ انقلاق لہجیل المسوی لبنان من اللبنة
 وھما الحجة عرب فرس من نار وھما جمع الائمة من نار فلما رآه ركب علیہ فسقطت عنہ الشموکہ ودار عقلاً بلا
 شموکہ فلم یبق لہ تعلو یمات علوب لا غرض النفسیة فكان الحق فیہ منزہاً فان کان علی النصب من البعثة
 بالله اسمیر چند سوال ہیں سوال اول انھوں نے دو شخصوں کو ایک کہد یا جواب بعض مفسرین بھی فرما
 گئے ہیں چنانچہ شارح بالی آفندی نے نقل کیا ہے قال المفسرون وهو الیاس بن یاسین سبط
 ہرون اخی موسی بعث بعدہ وقیل ہوا در یوکان کشف الشیخ وافق الاخیر راہ صرت اتفاق
 کہ یہ علما ظاہر صرف تعدا اسم کے قائل ہوئے ہیں در شیخ تعدد بعثت بزمانین مختلفین کے قائل ہیں جسے
 عیسی علیہ السلام آسمان پر اٹھائے گئے اور پھر نزول فرمادئے سوال ثانی اگر یہ دونوں ایک ہیں تو ان کے
 لئے ایک ہی نص کافی تھا عجب اجد کیا ضرورت تھا اس کا جواب مولانا جامی نے دیا ہے فلنا حکم

قد سیت متعلقات بتقدیر الحق حین کار سے یاد رہیں قبل عرض جہاں السماء وحکم اینا سیبہ
بعد از دل معنا فعدله بكل اعتبار فصیح و سبک متہ فی کل فصیح باسم سوال ثالث شیخ کی بعض
کتاب معلوم ہوتا ہے کہ ادریس الیاس نجد جد میں جہاں چاہوں کہ ہاں کہ بدن عنصری ہر دنی آسمان
موجود ہیں ادریس علیہ السلام اور دوزین میں خضر اور الیاس جواب اسکا یہ کہ یہ تعدینا
علی المشورے اور اتحاد بنا علی غیر المشورے کذا قال الجاحی سوال رابع ان کی معرفت کو ہمیں
بتلایا جواب یعنی قبل تکمیل اسی تھی نہ کہ بعد تکمیل سوال خامس شیخ نے فصل درسی میں کہ ہے
وهو فلك الشمس فيه مقام روحانية ادریس علیہ السلام اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساکن
فی الفلک صرف روح تھی نہ کہ بدن عنصری پھر ذی روح بدن الیاسی کی متعلق ہوئی یہ تو تناسخ ہوا۔
جواب آسمان پر مع بدن سکونت تھی اور نزول الیاسی بھی مع بدن ہوا جیسے عیسیٰ علیہ السلام کا نزول
مگر اس بن پر ملکوت پر رہنے سے روحانیت کا غلبہ ہو گیا اس لئے اسکو روحانیت سے تعبیر کر دیا اور اگر
دو لوں جد جد بھی مان لئے جاویں تب بھی تناسخ نہیں کیونکہ تناسخ میں روح پہلے تعلق کو بالکل
چھوڑ دیتی ہے اور یہاں روح کا تعلق ملکوت باقی ہے پس اس کو برفہ با تامل کہیں گے دو سے تناسخ
وہ باطل ہے جو مجازاً کیلئے ہوتے شیخ کا فلك شمس کو وسط الافلاک میں کہتا غالباً بنا علی المشور
ہے ورنہ اسکی کوئی دلیل صحیح نہیں اگر کشف ہو تو مجھ کو خبر نہیں۔

مقام ثامن عشر تتمہ حفظ الحدود فص ہارونی میں ہے وسبب ذلك ای سبب ما
وقع من موسى من الغضب اخذ الحية والواس عدم التثبت مع موسى في النظر الى اسم
موسى علیہ السلام پر عدم تحقیق کا حکم کیا جو شان نبوت کے بالکل خلاف ہے جواب یہ کہ مطلقاً عدم
تثبت شان نبوت کے خلاف نہیں خلاف وہ ہے جہاں قصد بھی مثبت کا نہوا در جہاں قصد
مگر وہاں تک نظر نہ پہونچے وہ شان نبوت کے خلاف نہیں۔

مقام ناسع عشر تتمہ حفظ الحدود اور اسی فص میں ہے فکان عتب موسى خاه
حرف لما وقع الامر في انكاره وعدم اتساعه فان العارف من يرى الحق في كل شيء اس
معلوم ہوا کہ سبب انکار کا گو سالہ پرستی پر باروا علیہ السلام کا انکار کرنا تھا جواب یہ ہے کہ انکار کی دو قسم
ایک انکار جبکہ سبب اس سے ذہول ہو پری الحق فی کل شیء دوسرا وہ انکار جس کا سبب ہو کہ ان

عابدین کے اس فعل میں سے یہ ہول ہو کہ ہری الحق فی کل شیء میں انکار جو واقع ہوا تھا تو وہ قسم
 ثانی تھا اور ہوسے علیہ السلام سمجھے کہ قسم اول سے اخذت هذا الجواب من خزائن اسرار الکلمہ ہاں
 قولہ فان العارف الخ یہ تو وجہ ہے کلام شیخ کی باقی یہ دعویٰ کہ عتاب کا سبب تھا بالکل بلا دلیل بلکہ غلط محض
مقام عشرين ملقبہم العون فی تحقیق توبہ فرعون فصرح وی یقولہ لفرعون (وہاں
 منطقہ بالنطق الالہی کہا قال قبیل هذا) فی حق موسیٰ انہ قرۃ عین لی ولا عینہ قرۃ عینہا بالکمال
 الذی حصل ہا کہا قلنا وکان قرۃ عین لفرعون بالابیان الذی اعطاه اللہ عند الغرق فیہ
 ظاہر و مظهر الیس فیہ شیء من الخبث لانہ فیہ عند ایمانہ قبل ان یکتشیب من الاثار الاسلام مجیباً
 قبلہ وجعلہ ایزہ علی عنایتہ سبحانہ و شاعری لا یأس احد من رحمۃ اللہ فانہ لا یأس من رحمۃ اللہ الا
 القوم الکفر من فلو کان فرعون ممن یأس ما بادر الی الایمان اور اسی فص میں یہ واما قولہ (فلم
 یشک ینفعہم ایمانہم لما رآوا یا سنا سنہ اللہ الی قد خلت فی عباده الا قوم یونس فلم یدل ذلك علی انہ لا
 ینفعہم فی الآخرة بقولہ فی الاستثناء الا قوم یونس فاراد ان ذلك لا یرفع عنہم الاخذ فی الدنیا بل ان
 اخذ فرعون مع وجود الایمان منہ هذا انکان امرہ امر من یتقن بالانتقال فی تلك الساعة وقرینہ
 الحال تعطى انہ ما کان علی یقین من الانتقال لانہ عاين المؤمنين یمشون فی طرق الیسر الذی ظہر
 بصرہ موسیٰ بحصلہ العرف لم یتیقن فرعون بالہلاک اذا امن بخلاف الحقہ حتی لا یلحق بہ فاس
 رب الذی امننت بہ بنو اسرائیل علی التیقن النجاة فکان کیا یتقن لکی علی غیر الصورۃ القیادہ فحاج
 اللہ من عذاب الآخرة فی نفسه و محابدہ کہا قال تعالى (فالیوم نجیٰک ببینک لتکون لمن
 خلقک ایتہ) لانہ لو غاب بصرہ تریباً قال قومہ احتجب قظرہ بالصورة المعهودة میتا یعلم
 انہ هو فقد عمته النجاة حساً و معنی ومن حقت علیہ کلمۃ العذاب الاخری لا یومن (ولما
 کان یہ حقیر و العذاب الالیم) ای بذہ قوال العذاب الاخری فخرج فرعون من هذا الصنف ہذا
 هو الظاہر الذی ورد بہ القرآن ثم ان القول بعد ذلك والامر فیہ الی اللہ لما استقر فی نفوس
 عامۃ الخلق من شقاءہ و الہم نفس فی ذلك یستندون الیہ واما آکھ فلم حکم الخلیس ہذا و
 ذکرہ ان عبارات میں شیخ نے صحت ایمان فرعون پر کی لیلیس قائم کی ہیں اول حضرت سید
 یہ کہنا قرۃ عین لی وکذا اور وہ کامل ہو نیکی سبب ناطق بحق تھیں تو ضرور موسیٰ علیہ السلام سے فرعون

قرۃ عین حاصل ہونا چاہئے اور وہ صحت ایمان پر اس پر یہ خدشہ ہے کہ اس حصر کی کیا دلیل ممکن ہے کہ یہ
 قرۃ عین طبعی ہو جیسے بچے والدین کے قرۃ عین ہوتے ہیں چنانچہ بچپن میں فرعون کے لئے وہ قرۃ عین ہے
 دوسری دلیل کہ قبضہ اللہ عندا یمانہ الہ اس پر یہ شبہ ہے کہ اس سے وجود ایمان کا ثابت ہوتا ہے
 نہ کہ قبول ایمان کا اور وجود مستلزم قبول نہیں ورنہ ان آیات کے کچھ معنی نہ ہوتے لاینفع نفسا ایمانہا
 فلم ینفعہما ایمانہما راوا باسنا جب دلیل مخدوش ہے تو یہ دعویٰ قبضہ اللہ طاهر مطلق
 جو اس پر مبنی تھا وہ بھی غیر صحیح ہے تیسری دلیل وجعلنا الہ حق تعالیٰ کی عنایتوں کی بہت تعلیلیں
 ہیں خاص میں واقعہ کا آیت عنایت ہونا کیسے ثابت ہوا چونکہ دلیل فلو کان فرعون من بیاس الخ
 اس پر یہ خدشہ ہے کہ اسکی وجہ اس وجہ کی صحت و تاثیر کیسے ثابت ہوئی جیسے طلوع الشمس من
 مغربھا کے وقت سب ایمان لاؤنگے اور ظاہر ہے کہ جو شخص ایمان لاتا ہے وہ جابری ہے ایمان لاتا ہے
 مگر یہ غیر مقبول ہوگا یا انہوں دلیل و قرینۃ الحال تعطی انہ ما کان علی یقین بالانتقال الہ آپ
 یہ شبہ ہے کہ اول تو ہمیں کلام ہے کہ اسکو یقین ہلاک کا ہوا یا نہیں دوسرے ممکن ہے کہ اسکو آخرت میں
 ہو گئی ہو اور اسکا انکشاف مانع ہے قبول ایمان سے اور فلم ینفعہما ایمانہما راوا باسنا کے
 یہی معنی ہیں تو ہمیں دو محضر ہیں کچھ فرق نہ ہوگا چھٹی دلیل ومن حقت علیہا کلمۃ العذاب الہ اس پر
 شبہ ہے کہ ایمان سے مراد ایمان نافع اختیاری ہے نہ کہ غیر نافع واضطراری ساتویں دلیل جو فتوحا
 کے باب سابع و ستین مائے میں نقل کی ہے حاصل ان اللہ تعالیٰ کان علم انہ قد طبع علی کل
 قلب مظهر للجبروت والمکبریات فرعون اذل اذلاء امت موسیٰ و ہارون علیہما السلام
 از یعاملہ بالرحمة والدین متناسبہ باطنہ واستنزاع ظاہرہ من جبروتہ و کبریاتہ فقال
 سبحانہ فقولا لہ قولا لیتنا لعلہ یتذکر ان یخشی و لعل عسی من اللہ تعالیٰ واجبتان اس پر
 شبہ ہے کہ لعل عسی کا وقوع کیلئے ہونا مجاز ہے جسکو تغذ حقیقت یعنی توقع کے وقت مراد لیا جاتا ہے
 اور یہاں حقیقت صحیح ہے یا اعتبار علم موسیٰ و ہارون علیہما السلام کے غرض شیخ کے دلائل سب
 مخدوش ہیں اور اس کے خلاف یہ دلائل قویہ قائم ہیں جنہیں تاویل مشکل ہے مثلاً قولہ تعالیٰ و عاقلہ شیخ
 وقد تبین لکم من مساکنہم و زین لہم الشیطان اعمالہم فصدم علی السبیل و کانوا
 مستبصرین و قارون و فرعون ہامان و قد جاءہم موسیٰ بالبینات فاستکبروا فی الارض

وما كانوا سابقين فكلوا اخذنا ذنوبهم من رسلنا عليه حاصبا ومنهم حاصبا ومنهم
 من اخذنا الصيحة ومنهم من جسدنا به الارض ومنهم من اغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا
 انفسهم يظلمون وجه استدلال روح المعاني بين طرح وادوار هر و فانه ظاهر في استملا فرعون على الكفر
 والمعاصي الموجبة لما حل به كما يدل عليه التعبير بكان في الفعل المضارع ومع الايمان لا استملا رغبة
 ان نظمه (هذا استدلال بخبر) في سلك من ذكر معد ظاهرا في المدعى ومثلا قوله تعالى في
 جواب قوله امنت الزلات وقد عصيت فجاء الاستدلال بانه لا يانه لا انه عتاب محض على نقص
 وتقرير في الزمان الطويل وتداركه في الزمان القصير كما ذهب اليه بعض المتأخرين لا يانه ما
 فرج المعاني ومن وقع له الرضا لا يخاطب بمثله لك الخطاب كما لا يخفى على من له وقوف على اسباب
 كلام العرب محاوراتهم وايضا كيف يخاطب من محال ايمان عصيانا وفسادا باهو ظاهر في
 المحض والتقدير الصواب والتوقيف بجهت فاذلك الاقامة اعظم فواميس الغضب عليه وتذكرو بقبا
 التي قد مرها واعلاما بانها هي التي منعت عند النطق بالايمان الحديث لا ينفعه مثلا قوله تعالى
 كذبت قبلهم قوم نوح واصحاب الرس و فرعون و اخوان و طواغيتا لا يكتفون وقوم ثعلج
 كذب الرسل فحق وعيدا وراسي قسم كي ايك آيت سورة ص يرس ومثلا قوله عليه السلام في الحديث
 الصحيح في من لم يحافظ على الصلوة وكان يوم القيمة مع قاتل من و فرعون و هامان الحديث
 ما اجد من الدارمي والبيهقي في شعب الايمان (كذا في المشكاة) او مثلا اجماع امت كاشيخ
 كقبل كسي نكاد دعوى غير كيا اكر كسي ضعيف درجيس يحمي كمل قرآني هو تا تو كوني تو اسطر طابا
 يهر شيخ نكاد فتوحات مين هموركي موافقت كي يوحنا نخر روح المعاني مير باب ثاني يمين سقل
 كيا هو ان الذين خداهم الله تعالى من العباد جعلهم طائفتين الى ان قال وقسم الطائفة
 الاخرة الى قسمين الى ان قال قسم اخر ابقاهم في النار الى ان قال هم على مرتبة طوائف كلهم في
 النار لا يخرجون منها الطائفة الاولى للتكبر على الله تعالى كفر عوز واشباهه من اعلى الروبيبا
 لنفسه الخاب اسكي تحقيق باقى ربي كشيخ كواسك قائل هو نك بر كون امر باعث هو اور كيه كاسك قائل
 هو نك س شيخ كيا حكم جاو كيا عيسر كيه كابلر كوني قائل هو تو اسكا كيا حكم كيو املاو كك متعلق كيه
 تحقيق كيه كك بعض لو كاسك قائل كيه كيه ان ككشف كيكين كك كلام كك نظر كك كك صاف كك

ہوتا ہے کہ انھوں نے نظر و استدلال سے کہا ہے امر ثانی چونکہ وہ درجہ اجتہاد تک پہنچے ہوئے ہیں
 اور کتاب اللہ سے استناد کرتے ہیں گو استناد ضعیف بلکہ غلط بھی اور خصوص معارضہ میں تاویل کرتے
 ہیں اور خود اپنی دلیل کو بھی رد و سرک کی لولہ کو بھی ظاہر بغیر نص بتلاتے ہیں اور مسئلہ ضروریات
 دین سے نہیں ہر پیر شیخ اس کا بھی جزم نہیں کرتے بلکہ تصریحاً یہ بھی فرماتے ہیں والامرفیہ الی اللہ
 جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ متردد و متوقف ہیں اسلئے ایسی اجتہادی غلطی پر شیخ کی تضلیل و تکفیر
 جائز نہیں بلکہ تخطیہ واجب ہے جیسا روح المعانی میں ہر دو اکار بعضا ملنکین لہ فیہ ضلال و اضلال
 و ظلم عظیم موجب للنکال فان لہ قدس سرہ فی ذلک مستند الغیرہ المقابل لہ ان اختلاف
 فی القوۃ والضعف علی ان الوقت علی حقیقۃ ہذا المسئلۃ لیس علی کل غنابہ فلا یضر الجہل بہا
 فی الدین اھ اگر کسی کو غیب ہو کہ فقہ غلط ہے اور مطہر اوصیغہ جزم کا ہے جواب یہ ہے کہ اگر آخر کلام میں یہ جملہ نہ ہو
 کہ ہذا ہوا الظاہر الذی ورد بہ القرآن اور یہ نہ ہوتا مالم نص فی ذلک ورنہ نہ ہوتا والامرفیہ الی اللہ تو بیشک
 ظاہر کا جزم تھا مگر اب ان قرآن سے اس جملہ کو مقید کیا جاوے گا قید ظاہر کے ساتھ چنانچہ بالی
 اقتدی نے کہا فتبین آخر الکلام ما ہوا المراد من قولہ فقہضہ اللہ طاهر امطہرا و ہوا الجواز
 لا یصح ای فحاز ان یقبضہ اللہ طاهر امطہرا اھ اور سب سے اچھی وجہ تطبیق انکے دو متعارض
 کلاموں میں یہی معلوم ہوتی ہے کہ حکم بالتا بید کو اصل قول کہا جائے اور حکم بالنجات کو محتمل قرار دیا جائے
 اور جب شیخ اس دعوی پر زور نہیں دیتے تو پھر ان پر تشنیع میں زور دینا بالکل تدرین و انصاف کے خلاف ہے
 قال النجاشی ثم ان هذا الکلام کان مما تفرجہ الشیخہ من بین ائمۃ الاسلام مع رسوخ اعتقاد کفر
 فرعون وعنادہ فی النقوب شنع علیہ القاصرون وبالغوا فی النکارۃ فلا حاجۃ الی تلک المبالغۃ
 فانہ لا مبالغۃ لہ فی ذلک لما یقول فی اخر هذا الفصل هذا ہوا الظاہر الی قولہ لیستند من الیہ
 (وقدر) اھ رہا امر ثالث توجب حقیقت مسئلہ کی معلوم ہو گئی اور اب کوئی مجتہد بھی نہیں اس لئے
 اگر اب کوئی اسکا قائل ہو اسکو گمراہ کہا جاوے گا خصیصہ جسے کہ شیخ کی طرف منسوب ہوئے ہیں بھی کلام
 اور اگر نسبت ثابت بھی ہو تو ان کا کشف و نظر و لائل صریحہ و صحیحہ کے مقابلہ میں کوئی چیز نہیں کہا قال
 بالی ماقتدی فظہر لک ان ما یقولہ الناس فی ہذا المسئلۃ فی حق الشیخہ افتراء منہم علیہ
 و محل غلط العامۃ حیث ان کلام الشاہدین الذین لم یصلوا بروحانیتہ الشیخہ و یصلوا

كلامه على خلاف مراده وقال وما علم هذا الشايع راى داود القيصري القائل بكون
 ايمانه صحيحا مراد المصنف فغلط ومن غلط بعض الناس حتى اكثر الصوفية في
 زماننا فشاع هذا المعنى فيما بينهم فاشتهر فرعون الشيعه قد ذهب الى ان فرعون من اهل
 الاسلام وهو برئ من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد تجلى لاهل الله برحمته فأنكشف
 لهم جوارحه في حق فرعون في وجوه الايات واشاراتها التي لا تنكشف للعلماء اه قلت
 كما غلب تجلى الرحمة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في قصة الصلوة على ابن ابي طالب
 يغلب على عمر ولذا اراحه وما زال صلى الله عليه وسلم يدافع من احماته بما فيه بعد من مثل
 النص ما ذلك انه تغلبت الرحمة وكما ذهب بعض العلماء الى ايمان ابو به صلى الله عليه
 وسلم بل الى ايمان ابي طالب كل ذلك من غلبة الرحمة ثم قال شارحا لقوله هذا هو الظاهر
 الذي ورح به القرآن يدل عليه ظاهر القرآن الذي يجب العمل به اذ انهم يعارضون النص والاجماع
 فلما زعم من لا يفهم كلامه انه قد جعل فرعون الذي قد ثبت شقائه بحجة قاطعة غير
 من المؤمنين فظن السوء في حق اراد دفع ذلك الظن الفاسد في حقه فقال ثم انا نقول
 ولا مرفيه الى الله فعدل عن الظاهر الذي ذكره واورد دليلا على ايمان فرعون بالتوفيق
 لمعارضته الاجماع وبين سبب اول ما استقر في نفوس عامة الخلق وهم الفرق الإسلامية
 كلها بل تكفرة ايضا من شقائه ورح المعاني قال الذي ينبغي ان يعول عليه في هذا ولا
 وقد قالوا اذا اختلف كلام امام يؤخذ منه بما يوافق الادلة الظاهرة على انه لو لم يكن له قدس سره
 الا القول بقبول ايمانه لا يلزمنا اتباعه في ذلك والاخذ به لمخالفته فادل عليه لكتاب السنة
 وشهدت به ائمة الصحابة والتابعين فمن بعدهم من المجتهدين وكان الشيعه قدس سره
 قال ذلك من طرق النظر والنظر بخطي ويصير على انه لو كان قال ذلك من طرق الكشف
 انه ابدى الاستدلال قهرا وارشادا الى ان فهم لم يخالف ما يدل عليه الكتاب ثم يلزمنا
 ايضا تقليده اه لمخصا خلاصة مقام كايه هو انه مسئلة بالكل غلط جسرا قائل هو ناكسي كوجاهة نهين
 نين چونكه غلطى شيخى اجتبارى به اسلئے آن پر تشنيع بھی جائز نہیں۔ فقط یہ برايت پر پس
 قد تمت رسالة الحل لا قوم لعقد فصوص الحكم

بہترین کتابیں

۴۲/۰۰ روپے	ابن عربی	فصوص الحکم
۲۴/۰۰	مولانا احمد رضا خاں بریلوی	احکام شریعت
۱۸/۰۰	" " "	حدائق بخشش
۴۵/۰۰	" " "	علوم مصطفیٰ
۱۲/۰۰	مولانا مفتی حلال الدین امجدی	گلدستہ مثنوی
۱۵/۰۰	ترجمہ علامہ قادر	اصول الشاشی
۱۸/۰۰	حافظ ملت حضرت مولانا عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ	معارف حدیث
۱۸/۰۰	علامہ فضل احمد عارف	فلسفہ دعا
۲۱/۰۰	" " "	برکاتِ برودہ
۹/۰۰	" " "	برکاتِ رمضان
۲۴/۰۰	" " "	سیرتِ سلیمان فارسی
۱۵/۰۰	حاجی محمد منیر قریشی	انسانِ کامل
۹/۰۰	" " "	اسلام اور سائنس
۱۵/۰۰	" " "	یارِ کامل
۵/۰۰	" " "	قرآنی دعائیں
۱۲/۰۰	مولانا حبیب الرحمن خان شیرانی	اسلامی اخلاق
۱۰/۰۰	حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی	الفوز الکبیر
۶/۰۰	شفیق مرزا	عربی بولنے
۱۲/۰۰	مولانا اشرف علی تھانوی	اعمالِ قرآنی
۱۲/۰۰	" " "	خصوص الکلم فی حل فصوص الحکم
۵/۰۰	اقبال احمد	حضرت میاں میر
۲۴/۰۰	امام غزالی	اسلام

نذیر پبلشرز : ۴۰-۱-۱ اردو بازار - لاہور